AL-TASAMOH



ربيع
1423هـ
2003م
2



AL-TASAMOH

التسامح

فصليّة فكريّة إسلاميّة تصدر عن وزارة الأوقاف والشؤون الدينيّة

سلطنة عُمان – مسقط

ص . ب: ٣٢٣٢، الرمز البريدي ١١٢ روي

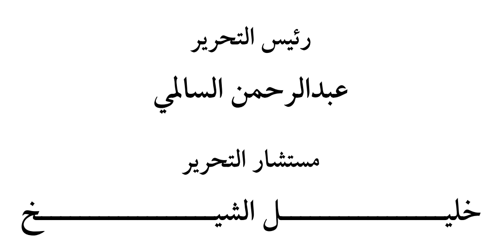
وزارة الأوقاف والشؤون الدينيّة

مجلة التسامح

(00968/692296)

البريد الالكتروني:

tasamoh@mara.gov.om



المحور

المحور : الذات والآخر

... حديث التسامح :

... الدراسات :



«كلمة سواء»

خليل الشيخ

*كنا ندرك، منذ تقرر أن يكون **التسامح** اسما لهذه الدورية أننا نختار طريقا شاقّا في عالم يغدو فيه التسامح صعبا، إن لم يكن في كثير من الأحيان مستحيلا. ولكن التسامح الذي يجسد أرقى ما في العلاقات الإنسانية، يظل يؤشر على الذرى التي يتوجب على الإنسانية أن تبلغها، وأن تجاهد للوصول إليها. فالتسامح على المستوى الإنساني، يتجلى في القدرة على قبول الآخر -المختلف واحترامه ومحاورته، وقبول الآخر والاعتراف به وعدم تنميطه وازدرائه، يشير في واقع الأمر، إلى ثقة الذات بنفسها، وإدراكها لهويتها، وما تتحلى به من ميزات وخصائص.*

إن التسامح في أبعاده الكبرى، يقوم على حق الاختلاف، وإدراك معاني التعددية، والإيمان بالعلاقات المتوازنة بين الأفراد والمجتمعات، ويؤمن أن الاختلاف لا ينبغي أن يقود إلى الصراع. وحق الاختلاف مسألة أشار إليها التنزيل الكريم، وحفلت الأدبيات الإسلامية ببيان أبعادها:

﴿لكل جعلنا منكم شرعة ومنهاجا، ولو شاء الله لجعلكم أمة واحدة، ولكن ليبلوكم فيما آتاكم فاستبقوا الخيرات إلى الله مرجعكم جميعا، فينبئكم بما كنتم فيه تختلفون﴾ (المائدة: ٤٨)

فالتعددية في الواقع الاجتماعي هي الحافز للتنافس في شتى حقول الحياة بين الفرقاء المختلفين في الشرائع والمناهج والرؤى. وفي هذا التباين يكمن غنى هذه

الحياة وثراؤها المعرفي.

ولكن هذا الاختـلاف الذي قامت عليـه الحـضـارات ونشأت، وأفـادت من منجزات بعـضها بعـضا، يضيع عندمـا تختـلّ العلاقـة بين بني البشر، وتتـحول من التكافـؤ والندية والاحتـرام المتبـادل إلى انعدام المسـاواة والاعتـقاد بدونيّـة الآخر أو تخلفّه. وتتحول إلى صراع عندما تطـغى الرؤية الأحادية، وتفرض قراءتها وتصورها على بني البشـر، لتصنع عبـر مجموعـة ضخمة من الـوسائل، المادية والفكرية، رؤية تبدو فيهـا تلك الحضارة مركزا، ويبدو فيهـا الآخر، الذي لا يتماهى مع تلك الرؤية، أو يسعى لـلحفاظ على ثقـافتـه الذاتية، وهويتّـه الحضاريـة، غريبا وغـرائبيـا وخارج العصر.

صحـيح أن الرؤية القرآنية تنبه إلـى خطورة غياب التدافع في واقع الحـضارات، لأن غياب هذا التدافع يقود إلى موات اجتماعي، واضمحلال حضاري:

﴿ولولا دفع الله الناس بعضهم ببعض لفسدت الأرض﴾ (البقرة: ٢٠١)

﴿ولولا دفع الله الناس بعضهم ببعض لهدّمت صوامع وبيع وصلوات ومساجد يذكر فيها اسم الله كثيرا﴾ (الحج: ٤٠)

ولكن هذا لا يعني أن الصراع هو قانون تلك الرؤية بالمطلق، فالإشارات القرآنية إلى «التـعارف» وهو يعني قـراءة الآخر، واكـتشـاف ما يمتلكه من رؤى، تمثل قـانونا مهـما في العلاقـات الحضـارية، وتنطوي في جوهرها على الإيمان بحق الاخـتلاف، الذي يؤمن بالمشتـرك الإنساني، ويحتـرم التعددية في الهـويات والثقافـات. لذا تبرز آفاق التسامح وتتجلى في روح حضاري جوهرها العدالة، وقوامها الرحمة وأساسها الحوار. لذا ظلت العدالة عند بني البشر، على اختلاف مشاربهم وتصوراتهم- مطلبا أساسـيا، والعدالة في التصـور القرآني سر ديمومـة المجتمـعات وأساس بقائهـا، لهذا حفل النص القـرآني الكريم بالإشارة إلى أنواع شتى من الظلم والاسـتبداد أدت إلى انهيـار حضاري ﴿فتلك بـيوتهم خاوية بما ظلمـوا﴾ (النمل: ٥٢)، ورأى مفكر بارز مـثل ابن خلدون وهو يقـرأ أسس نشـوء الحـضـارات وانحـلالهـا «أن الظلم مـؤذن بخراب العمران».

لقد كان جدل العلاقة بين الذات والآخر حاضـرا في الثقافة العربية قبل الإسلام وبعده. ولعل هذا الجدل يبين في مستوياته الأولى، وبخـاصة قبل الإسلام، أن الثقافة العربيـة لـم تكن غافلة عـما يجري خـارج إطارها الحيوي. وإذا كـان سؤال «من أنا»

الذي يطرحه الإنسان على نفسه هو «سؤال الآخرين» كما يقول محمود درويش في قصيدة «قافية من أجل المعلقات»، بمعنى أن الذات لا يكتمل تبلورها إلا في مرايا الآخر، فإن تصوير درويش الشعري المتميز لهذه الإشكالية الذي لا يخالف الوقائع التاريخية على الإطلاق، بل يجسدها على نحو مكثف لا يستطيع إلا الشعر الصافي بلورته، قد يقربنا من آفاق تلك الإشكالية، لهذا تتعانق في نص درويش مسألة الوجود مع اللغة، ويغدوان معا تجسيدا للهوية التي كانت تبحث عن ذاتها في إطار العلاقة مع الثقافات الأخرى التي كانت تصنع ذاتها وتبني خصائصها، وكان على العربي أن يجد ذاته في إطار علاقته مع تلك الثقافات وصلاته بها. لقد كانت اللغة العربية بكل ما تنطوي عليه هذه اللغة من عبقرية وسيلة للتعبير عن الذات، مثلما كانت غاية يسعى الشعر لاكتشاف جمالياتها، وكان هذا الاكتشاف وسيلة تحقيق الذات على المستوى الحضاري:

هذه لغتي و معجزتي، عصا سحري
حدائق بابلي ومسلّتي وهويتي الأولى
ومعدني الصقيل
ومقدّس العربي في الصحراء
يعبد ما يسيل
من القوافي كالنجوم على عباءته
ويعبد ما يقول

وقد شهدت الحضارة العربية الإسلامية بعد ذلك علاقة عميقة ومعقدة على المستوى الفكري مع الآخر، ولم يكن ذلك الانشغال في كثير من أبعاده ترفا فكريا، لكنه ظل يعكس، في حقب متباينة(يمكن أن نشير إلى الجاحظ، والتوحيدي، وصاعد الأندلسي، والبيروني، وابن خلدون مثلا) -كانت تتغير فيها موازين القوى-، طبيعة هذه الحضارات وحيويتها، وقدرتها على الصمود والبقاء، وقدرتها على التغير والتحول والإفادة من تلك المثاقفة الحضارية. ولعل «الليلة السادسة» من ليالي «الإمتاع والمؤانسة» لأبي حيان التوحيدي، وانشغالها العميق بالآخر، تبين أن مثقفي القرن الرابع الهجري -تلك الحقبة الزاهية على المستوى الفكري والإبداعي في الحضارة الإسلامية -كانوا يؤمنون أن لكل حضارة من الحضارات الكبرى -يوم ذاك- تميزها. ومنجزها الذاتي، وأنها أخذت وضعها على خريطة التاريخ الإنساني.

وأن الغرور الذي يضع أية حضارة في المركز من تاريخ الإنسان، ويرفض التواصل مع الحضارات الإنسانية، ذلك التواصل القائم على التكافؤ، سيقود إلى قطيعة حضارية وموت حضاري أكيد.

وقد ظل الانشغال بالآخر في الأزمنة العربية والإسلامية الحديثة شغل المفكرين الشاغل، الذين ظل التقدم الغربي يمثل لهم تحديا جوهريا، وقلقا ممضّا. وقد أنتجت المجابهات المختلفة مع الآخر، ابتداء من عصر الكشوفات الجغرافية الأوروبية، ومرورا بحملة نابليون على مصر وبلاد الشام عام ١٧٩٨م، وانتهاء بعصرنا، أشكالا مختلفة من العلاقة مع الآخر، ظلت في مجملها منشغلة بمسألة التقدم من جهة، وإعادة وضع الحضارة العربية الإسلامية على خريطة العالم المعاصر من جهة أخرى. وهي في هذا الانشغال لا تقدم بطبيعة الحال إجابة محددة، فالقارئ لحركة هذا الفكر يلاحظ تعدد الإجابات. واختلاف الطرائق، وتعدد التشخيص لجوانب هذه الإشكالية، ولعلنا لا نعدو الصواب إذا قلنا بأن تلك الحركة كانت تفضي إلى إحدى مقولتين: الحوار أو الصراع. لقد وقف المؤرخ عبد الرحمن الجبرتي أحد كبار مثقفي مصر في القرن الثامن عشر من حملة نابليون في كتابه (عجائب الآثار في التراجم والأخبار) على نحو يجمع بين الصراع والحوار. وكان يرى في الآخر تركيبا مزدوجا يجمع بين العدو والنموذج، فكان يصارع جانبا، ويحاور جانبا آخر بغية أن يفيد من الجوانب المتقدمة لديه. وهذه الثنائية ظلت تسم الخطاب الفكري العربي وتمزقه بين أبعاد عقلانية وأخرى وجدانية لها ما لها في الذات من المسوغات.

ولكن مقولتي الحوار والصراع لا تصدران كذلك عن رؤية بعينها. فهناك ضرب من الحوار يتغّيا اختراق الآخر وإعادة تشكيله ليغدو على شاكلة الذات، وهناك حوار يسعى إلى الاستكشاف بغية التعايش بين الحضارات، وهو ما عبر عنه التنزيل الكريم بـ «كلمة سواء» وقد برزت في الآونة الأخيرة خطابات صراعية تبشر بصدام الحضارات ونهاية التاريخ.

وإذا كانت مقولة الحوار تشير إلى العلاقة الفكرية بين الأمم. التي تتجلى في مظاهر شتى من الاحتكاك والعلاقات، كالترجمة والبعثات، والتعليم، والاتصال بوسائل مختلفة، فإن مقولة الصراع تشير إلى أشكال العنف التي تستخدمها المجتمعات القوية للهيمنة والاختراق، والسيطرة.

وبعبارة أخرى فإن الحوار يبحث عن العناصر الجوهرية الفاعلة في الحقول

المعـرفيـة المختلفـة في كل حـضارة للإفـادة منها، في حـين تقوم مـقولة الصـدام بين الحضارات على مقاومـة المشاريع النهضوية الأخرى وتدميرها، أو إلحـاقها بالحضارة التي تعد نفسها مركزا، وترى في غيرها هوامش.

إن الحوار هو رؤية مستقبليـة، لا تتعلق بأذيال التاريخ، ولا تقبل أن تكون أسيرة للحظة بعيـنها في حركـته، بقدر مـا يجسد البـحث عن مستـقبل للعـالم، يقوم على تكافؤ الثقافات في المقام الأول.

ولعل نشوء الحـضارات. كما يبين دارسـوها ومؤرخوها من أمـثال ابن خلدون وول ديورانت، و أرنولد تويمبي، وإدوارد غيبون لا يقوم إلا على تفاعل مجموعة من المعطيات تنصهر كلها في بوتقة، لتمنح كل حضـارة طابعها وروحها وبصمتها. وقد بينوا أن العـلاقات بين شـتى هذه الحـضارات لا تتـوقف، وإذا كان هؤلاء يبـينون أن طغـيان الكم على الكـيف، والخارج على الداخل، وتلاشـى روح التجـربة والمغامـرة والكشف المعرفي يؤذن بالاضـمحلال، فإن هذه كـلها مظاهر لافتتـان الأنا بمنجزها، والوثوق به، وعـدم القـدرة على تجاوزه، وهي فـي أثناء ذلك تلغي الآخـر، أو تعيـد إنتاجه على نحو يتفق مع مخيالها ومرجعياتها، وعندما تفعل الحضارات ذلك يخفت صوت الحـوار، الذي هو صوت العـقل، لتعلو أصوات أخـرى تستمـد بلاغتـها من أجواء الصراع.



الحوار مع الآخر في الإسلام

أحمد صدقي الدجاني ◆

في معالجتي للموضوع أقف بداية أمام دلالات مصطلح «الإسلام» من حيث كونه ديناً وحضارة ودائرة حضارية. ثم أتناول عملية الحوار بالنظر والتحليل. واستحضر من ثم قضايا العصر. وأتعرف على الآخر في كل دوائره. وأصل إلى ما يعنيه «الحوار مع الآخر في الإسلام» نظرياً وعملياً في عالمنا المعاصر.

مفاهيم

(١) «الإسلام» ديناً هو الرسالة السماوية الخاتمة التي أرسل الله سبحانه محمداً بن عبد الله بها «شاهداً ومبشراً ونذيراً وداعياً إلى الله بإذنه وسراجاً منيراً». وهذه الرسالة تمثل الحلقة الأخيرة في سلسلة الرسالات التي حملها رسل الله السابقون الذين كانوا مسلمين لله. والمؤمنون بهذه الرسالة الخاتمة ينسبون للإسلام فهم «المسلمون». وكتابهم هو «القرآن» الذي نزل به الوحي الأمين على الرسول ﷺ. وهو يتضمن الإيمان بالله وملائكته وكتبه ورسله. ومن هذه الكتب التوراة والإنجيل المنزلين على موسى وعيسى عليهما السلام. وقد نظر المسلمون

◆ باحث ومفكرّ من فلسطين.

إلى اليـهود والنصـارى المسـيحـيين على أنهم «أهل كـتـاب». واحتـرمت دولة الخلافة الإسـلامية معتقـداتهم، إذ ﴿لا إكراه في الدين﴾ واعتبرتهم في «ذمـتها» فهم «أهل ذمة» لهم ما للمسلمين وعليهم ما على المسلمين.

الإسلام حـضارةً، هي تلك الحضـارة التي أقامهـا المسلمون وغـير المسلمين من شعوب الدولة الإسلاميـة على اختلاف مللهم وأقوامهم، وانتموا جميـعاً إليها. وقد عرفت باسم «حضارة الإسلام» أو «الحضارة الإسلاميـة»، وتمثلت حضارات سبقتها. وهي اليوم في القرن الخـامس عشر من قيامـها واحدة من ثماني حـضاراتٍ في عالمنا المعاصر.

والإسلام دائرة حـضارية هو ديار المسلمين أو العـالم الإسلامي أو بتـحديد أدق جميع الأقطار التي تنتمي شعوبها لحـضارة الإسلام من المسلمين والمسيحيين واليهود وملل أخرى. وهي تمتـد في قارات العالم القـديم آسيا وإفريقـيا وأوروبا. وهناك من أبنائها من هاجر إلى العالم الجديد.

(٢) «الحوار»: في تناولي «عملية الحوار بالنظـر والتحليل» أستحضر ما كتـبته عنها في كتابي «حوار ومطارحات». وفيه «لقد شاع استخدام كلمة «الحوار» في لغتنا هذه الأيام على مـختلف الصُـعُـد. فالحـديث يدور حول «حـوار الحضـارات» وحوار التـيارات «الثـقافـية» المخـتلفة، و«حـوار الشمال والجـنوب»، و«الحوار العربي الأوروبي»، و«الحـوار الإسلامي المسيحي». فالحـوار اليوم هو من«روح» العصر وإحدى ظواهره الهامة. وقد تميـز عصرنا بثورة الاتصال التي هي إحدى ثمار ثورة العلـم التي تفجرت فـيه. ومع ثورة الاتصال هذه بأجـهزتهـا السلكية واللاسلكيـة المسـمـوعة والمرئيـة، وبوسـائلهـا البـرية والبـحرية والجـوية قَـوِيَ «التواصل بين بني الإنسـان، واتسعت دائرة الحوار وتنوعت موضـوعاته بصورة لم تعرفهـا الإنسانية من قبل». وشاهد على ذلك هذا العـدد الضخم للمؤتمرات والندوات والاجتـماعات التي تعـقد كل يوم في عالمنا وتنوع الموضـوعات التي تبحثها.

ننظر في كلمـة «حـوار» ونسـتعين بـالمعجم فـي تحديد مـعناها، فنجـد أنهـا من «الحَوْر» وهو «الرجـوع عن الشيء وإلى الشيء». و«حار حـوْراً» إلى الشيء «رجع عنه وإليـه». وما رجـِع إلى المرء حين يكلم آخـر هو «حوَار (بفـتح الحـاء وكسـرها) ومحاورة وحَوير ومَحُورة» أي «جـواب». وأحار عن جَوابه أي ردّه. ويقال «سمعت حَـويرهَمـا وحِـوارهمـا». والمحاورة هي المجـاوبة. والتـحـاور هو التـجـاوب. وهم

يتـحاورون أي يـتراجـعـون في الكلام. والمحاورة هـي مراجـعـة المنطق والكلام في المخاطبة.

«الحوار» إذاً «عـملية» تتم بين اثنين أو أكثـر. وهي تتضـمن حين تجري بين اثنين «طرحاً» من أحدهما يـتمثله الآخر «ويجيب» عليه، فيـحدث «تجاوب» يُولد عند كل منهما «مراجعة» لما طرحه من كـلام ومنطق حكم هذا الكلام. وقد تثمر هذه المراجعة طرحـاً ثانياً يتـبعـه تجـاوب ومراجـعة فـتكون «مُـرادّة في الكلام». فهـذه المرادة هي المحاورة والحوار عند الأصبهاني صـاحب «المفردات في غريب القرآن». وقد ورد في القـرآن الكريم الفـعل المضـارع «يحـاوره» مـرتين في سـورة أهل الكهف في قـصـة «الرجلين والجنتين» و«تحاوركما» في سورة المجادلة.

تتعـدد أطراف «عملية» الحوار حين يجـري بين أكثر من اثنين، فـيتلقى «الطرح» أكثـر من «جواب» وتتـسع دائرة «التجـاوب» و«المراجعـة» و«المرادة» وتثمـر طروحاً أخرى تـصل بهذه الأطراف إلى أجـوبة أخرى. وقـد تنتهي بهم إلى الاتفـاق أو إلى اطمئنان كل منهم لما توصل إليه.

لعل أبرز مـا يستوقـفنا في دلالة لفظ «حـوار» هو هذه «المراجعة» الـتي تحدث. «فالحوْر» هو «التـردد» إما بالذات وإما بالفكر. وحار المرء فـي الغدير «تردد»، وحار في أمره أي «تحـير». ومن هنا يتـميز «الحـوار» بأنه يتضمن في طـياته عمليـة تحدث، وتجري خلالها مراجعة. فالموقف المتخذ في هذه العملية ليس سكونياً قطعياً غير قابل للتغيير والتبديل، وإنما هو حركي قابل للتحول.

هنا يبرز الفـرق بين «الحوار» و«الجدل» الذي هو «المفـاوضة على سبـيل المنازعة والمغالبة». وأصله من «الجدل» وهو «إحكام الفـتل»، فكأن المتجادلين يفتل كل واحد منهـما الآخـر عن رأيه. وقيل أيـضاً الأصل في الجـدال الصراع. وإسـقاط الإنسـان صاحبه على الجدالة وهي الأرض الصلبـة. فالموقف الذي يتخذه المجادل قطعي. وهو يرمي في جداله تحويل الآخر عن رأيه دون أن يراجع نفسه على ضوء ما يتلقاه من رد وجـواب. وقد تضـمّنت أولى آيات سـورة المجادلة الكلمـتين لتـبرز هذا الفـرق بين موقـفين «قد سمع الله قول التي تجـادلك في زوجها وتشـتكي إلى الله، والله يسمع تحاوركما».. فالمرأة هنا وهي الصحابية الجليلة خولة بنت ثعلبة كانت «تجادل» رسول الله صلى الله عليه وسلم، بينما كان هو «يتحاور» معها.

بقي أن نقـول في معرض تحـديدنا لمعنى كلمـة «حوار» إن الحوار هـو «حديث» يتضـمن «طرح» أفكار. والطرح لغة الإلقـاء بعيداً. وطرح عليـه مسألة يـعني ألقاها.

ومنها اشتقت «الأطروحة» وهي المسألة التي تطرح، و«المطارحة». وعملية الحوار تشهد مطارحة أفكار. وهي تتضمن «محادثة». لأن الحديث هو كل كلام يبلغ الإنسان من جهة السمع أو الوحي في اليقظة أو في المنام. ونشير أخيراً إلى ما تتميز به كلمة «حوار» من جرس موسيقي يوحي بوجود مراجعة وتفاعل ونتأمل عملية «الحوار» على الطبيعة كما تجري في المحافل، فنجد أنها تبدأ «عسيرة» ثم «تتيسّر» تدريجياً حتى تصل إلى مرحلة «التناغم» وتبلغ «الذروة» فتثمر «نتائج» محددة.

أمراً آخر نجده في عملية «الحوار» ونحن نتأملها. ذلك هو ما يفجره «التفاعل» الذي تشهده في عقل كل مشارك فيها، فتتدفق الأفكار فيه تدفقاً، وتلمع البوارق، وتثور الخواطر، وكأن عقل الإنسان الفرد بحاجة إلى أن «يقدح» بعقل إنسان آخر كي تتقد الأفكار فيه.

لقد أبرز أبو حيان التوحيدي تلك الخاصية من خواص الحوار في كتابه «المقابسات». فمعنى المقابسات كما يقول الدكتور إبراهيم الكيلاني الذي قدم للكتاب هو «أن يشترك اثنان أو أكثر في محاورة علمية أو فلسفية فيقبس أحدهما العلم والمعرفة من الآخر، ويعطيه ما عنده منهما». والكلمة مشتقة من «قبس»منه ناراً فأقبسه أي أعطاه منها. وفي المجاز أقبس منه علماً أي استفاد. وفي الحوار دوماً مقابسة تأتي من خلال المحادثة ومطارحة الأفكار. ومن خواصه أن يقدح زناد العقول فتشع أفكاراً.

نصل من خلال تأملنا في عملية «الحوار» إلى إدراك عظيم جدواها وفوائدها، وإلى استشعار مدى حاجة الإنسان إليها.

(٣) قضايا العصر في عالمنا يحددها واقع قائم. ونحن نستحضرها في وقت يعيش فيه عالمنا فترة عصيبة، وهو يشهد أحداث حرب من نوع خاص تنذر بزلازل عالمية، فيكتم أنفاسه تحسباً من تداعياتها ومضاعفاتها. وتبدو الحاجة ملحة لأن يحل الحوار محل الصراع وصولاً إلى تعارف فتعاون تتغلب فيه الحكمة ويؤدي إلى معالجة المشكلات التي نجمت عن هذه القضايا من جذورها كي يستتب سلام قائم على العدل.

هذا الواقع القائم تناولَتْه بالدراسة والنظر بحوث ودراسات وتقارير كثيرة. وقد عرضْتُ خطوطه العريضة في بعض كتبي وبخاصة «عُمران لا طغيان» و«عن المستقبل». وأستحضر هنا في هذا المجال عصارات تعرّف به.

يجري الحديث فيه عن مشكلات تتحدى الإنسان، ومنها مشكلات «حماية

البيئـة والاستخدام الرشيد للمـوارد الطبيعية لاسيـما غير المتجددة منهـا وأزمة الطاقة والعمالة والتضخم والكفـاح ضد الآفات الاجتماعية التي لا تزال تعـاني منها غالبية الشعـوب والقضاء عـلى أوجه الظلم وعدم المسـاواة التي تنتشـر داخل الأمم وتسود فيمـا بينها والدفاع عن حقـوق الإنسان والكفاح ضد مخلـفات الاستعمـار وحماية السلام ونزع السلاح»، كـما أوضح تقرير اللجنة الدولية لدراسـة مشكلات الاتصال الذي صدر عن اليونسكو عام ١٩٨١.

كما يجري الحديث في هذا الواقع عن «أقلية من الناس في عالمنا تمتلك النصيب الأكـبر من الثـروات والدخل. وهناك مـئات الملايـين من البشـر جـوعى بينما أقـوام آخرون منهـمكون في الاستهـلاك على نطاق ضخم. والدول المالكة لكثـير من المواد الخام لا تشـترك إلا هامشـياً في الإنتاج الصنـاعي. وقد أصبح اعـتماد الأغلبـية على الأقلية أكـثر وضوحـاً ورسوخاً، وبانت الفـجوة بين دول يقع مـعظمها في الشـمال ودول يقع معظمـها في الجنوب. وهذه الفـجوة آخذة في الاتـساع. وأوجه التـفاوت آخذة في الزيادة حجـماً وتطوراً وقد لاحظت الفقرة الأولى من إعـلان الأمم المتحدة الخـاصة بـإقامـة نظام دولي جـديد الذي صـدر في أيار ـ مـايو ١٩٧٤ «أن مكاسب التقدم التقني ليـست مقسمة بالتساوي بين أعضـاء المجتمع الدولي. وقد ثبت أنه من المستحـيل تحقيق تنميـة عادلة ومتوازنة للمـجتمع الدولي في ظل النظام الاقـتصادي الحالي. ذلـك بأن الفجوة بين الـبلدان الناميـة كبلدان مسـتقلة، وهو نظـام يديم عدم المساواة».. على صعيد استغلال موارد المحيطات بطريقة سيئة أو بصورة بالغة الكثافة من جـانب قلة من الدول تنتـهك الحق المتـكافئ لجمـيع الدول الأخـرى في التـمـتع بنصيبـها مما هو هبة الطبيعـة للبشرية جمـعاء.. وعلى صعيد إنتـاج الغذاء وتوزيعه.. وعلى صعـيد انتشـار التقنيـة والصناعات.. وعلى صعـيد تأثيـر الإنسان في البيـئة.. وعلى صعـيد بنى التجارة وشـروط التبادل التجـاري.. وعلى صعيد اسـتخدام المواد الخام.. وعلى صعيد العمل والعمالة. وما يصدق على هذا النظام الاقتصادي الدولي يصدق على الاتصال الدولي، وعلى النظام الدولي السـياسي، أي على النظام العالمي بجوانبه المختلفة.

واضح أن الواقع القائم في عالمنا محكوم بما يصطلح على تسميته بالنظام العالمي الذي يعـود فـي أصـوله إلى النظام الأوروبـي، وهو نظام بدأ يتكون فـي أوروبا منذ القرن السادس عـشر الميلادي ولـم يلبث أن حكم العلاقـات بين الدول الأوروبية في أوروبا ثم في خارجـها في القارات الأخرى إبان عـصر الاستعـمار الأوروبي. وكان

عالمنا قد عرف أنظمة أخرى في مناطق أخرى، من بينه النظام الذي عرفته الحضارة العربية الإسلامية في علاقتها مع الشعوب والدول الأخرى، وهو نظام قام على نظرية وكانت له طبيعته ومصادره، كما أوضح مجيد خدوري في تقديمه لكتاب «السير» للشيباني.

تتحدث الدراسات المستقبلية التي عالجت النظام العالمي القائم عن البدائل المطروحة ضمن مشاهد مستقبلية وعن أنماط التفاعلات الدولية الجارية فيها، فتتصور ثلاثة أنظمة للتفاعلات تحدد شكل العلاقات الدولية مستقبلاً، وهي نظام التعاون والتنافس، ونظام التوتر والردع، ونظام العنف والحرب. وهي تقرر أن نظام التسلح ظل متقدماً على الحد من التسلح، وتحذر من سيادة قيم ثقافة حسية في الغرب بمعسكريه ومن محاولة الانغماسيين في المجتمعات الأخرى تبينها لأنها لن تكون نابعة عن علاقة أصيلة عضوية مع قوى الإنتاج التقنية، الأمر الذي يؤدي إلى ردود فعل قوية لدى الجماهير ترفضها في شكل عقائد وتراها ملازمة للتبعية، كما تنبه إلى خطورة احتمال أن تسود علاقات الاعتماد غير المتكافئة أو علاقات التبعية على صعيد النظام الاقتصادي فتتلاشى الشخصية المعنوية للدول الأضعف، وفق ما عرضه عبد المنعم سعيد في كتابه «العرب ومستقبل النظام العالمي» لآراء كوهن ووايز ومايلز وكول وجيرشني وكوين وناي وغيرهم من دارسي المستقبل في الغرب.

إن النظر في واقع النظام العالمي القائم وأصوله ورؤى مستقبله يوصل إلى الشك في قدرته على أن يثمر تعاوناً دولياً لحل مشكلات عالمنا. ويوضح أن هناك مسببات توتر توجد في ظل هذا النظام هي الاستعمار والاستعلاء العنصري والاستغلال الطبقي والتعصب الديني والصراع العقيدي والإرهاب الرسمي وغير الرسمي، وأن وراء هذه المسببات أزمة قيم تفعل فعلها في هذا النظام يجري فيها إنكار الغير وعدم التسليم باختلافه والكيل بكيلين وتسلط فكرة القوة الغاشمة والمصلحة المتأثرة بدلاً من الحق والعدل وتحكم فكرة الصراع بدلاً من التعارف والتعاون واعتبار الطبيعة عدواً يصارعه الإنسان ويقهره. وينتهي هذا النظر في واقع النظام العالمي إلى ملاحظة أن الإحساس بالأخطار الناجمة عن أزمة القيم هذه أصبح قوياً في عالمنا بعد أن هددت الجميع وأنذرت بفتنة لا تصيبن الذين ظلموا خاصة، وأنها تدعو إلى مراجعة وقد بدأت هذه المراجعة فعلاً في عوالم عالمنا الثلاث، وهي تشهد تفاعلات في الأعماق وعلى السطح وتؤدي إلى تغييرات، وأن عالمنا يشهد صحوة الفكر الفلسفي الذي عاد إلى طرح التساؤلات الفلسفية الأولى كما يشهد

ظاهرة إحياء روحية تفاعلت في تكوينها عوامل مختلفة سياسية واجتماعية وثقافية ويشهد أيضاً وعياً في الذات القومية ونزوعاً إلى الوحدة القائمة على التنوع.

النتيجة التي نتوصل إليها هي أن النجاح في معالجة هذه القضايا يقتضي العمل لإقامة نظام عالمي يعتمد القيم العلا والمبادئ الأخلاقية، لأن اختبار الإنسان عبر التاريخ يظهر أن أي نظام على أي صعيد يفقد معناه إذا لم يفعل ذلك، وأن السلام يتحقق حين يسود نظام قيمي أخلاقي. كما يقتضي التواؤم مع البيئة انطلاقاً من إدراك أن الإنسان جزء من نظام الكون، ووعي مختلف الأقوام والدول بحقيقة انتمائهم إلى الدائرة العالمية إلى جانب انتمائهم لدوائر الموطن والقوم والعقيدة والحضارة، والاعتراف بالتعددية القومية والحضارية والانطلاق منها إلى الوحدة القائمة على التنوع من خلال تحقيق التفاعل بين مختلف الثقافات.

تبيِّن هذه النتيجة بخاصة أهمية كل من العقيدة والانتماء القومي والحضاري في التعامل مع قضايا العصر. كما تبيِّن أن هناك دوراً ينتظر الحضارة العربية الإسلامية كي تقوم بالإسهام في صنع الاستجابة الصحيحة لتحديات العصر ومعالجة مشكلات عالمنا.

تبيِّن هذه النتيجة أخيراً أن عدم التصدي لمعالجة قضايا العصر واستمرار الوضع الراهن سيعني سيادة علاقات التبعية على صعيد النظام الاقتصادي. الأمر الذي سيؤدي إلى أن يشهد عالمنا تفاعلات ضمن نظام التوتر والردع تتحول إلى تفاعلات ضمن نظام العنف والحرب، فيستحيل من ثم قيادة نظام التعاون والتنافس.

لا بديل إذاً أمام أمتنا والأمم الأخرى التي تعاني من النظام العالمي الحالي عن أن تحشد كل طاقاتها لإقامة النظام العالمي الجديد الذي يعتمد القيم العلا والمبادئ الأخلاقية مع المصلحة ويحقق تواؤم الإنسان مع نفسه ومجتمعه وبيئته.

(٤) الآخر: يتحدد تبعاً للمتكلم مفرداً كان أو جمعاً (أنا ونحن) وجمعه «الآخرون». وهو مرتبط بالذات والذوات. وقد شاع استخدامه للدلالة على «الغير». ويفضّل طاهر لبيب محرر كتاب «صورة الآخر» استخدام مصطلح «الآخرية» بدلاً من «الغيرية»، والآخرين بدلاً من الأغيار. وهو يلاحظ أن الجهل بالآخر ومن ثم رفضه ظاهرة متفشية بين الثقافات. والحق أن المعرفة بالآخر غنى والجهل به فقر. وينبّه طاهر لبيب أيضاً إلى «أن العزلة الثقافية تؤدي إلى العنصرية، وأن صورة الآخر ليست هي الآخر». ونضيف وهي تختلف تبعاً للمعرفة أو الجهل به. وقد أوضحت في كتابي «الحوار العربي الأوروبي» أن

هناك في واقع الأمر أربع صور تتعلق بالأنا وبالآخر، هي صورته عني، وصورته عن نفسه، وصورتي عنه، وصورتي عن نفسي، وهي ليست متماثلة. وضربت أمثلة على ذلك في شرح مفصل.

والآخر موجود في كل دوائر انتماء «الأنا». الانتماء الوطني لقطر له «جنسية». والانتماء الديني وفي إطاره الانتماء المذهبي. والانتماء القومي وفي إطاره الانتماء الطائفي. والانتماء الحضاري. ويجتمع الأنا والآخر في دائرة الانتماء الإنساني لأمِّنا الأرض وللبشرية جمعاء. وقد عبر عن إدراك هذه الحقيقة الشاعر العربي بقوله

«إذا كان أصلي من تراب فكلُّهَا
بلادي وكل النَّاسِ فيها أقاربي»

نركز النظر على الانتماء الحضاري، فنجد أن «الآخر» بالنسبة للمنتمي للحضارة الإسلامية هو المنتمي لواحدة من الحضارات الأخرى في عالمنا. وقد أوضحت في كتابي «عرب ومسلمون وعولمة» بعد أن استعرضتُ عدداً من الآراء بشأن هذه الحضارات «أن الرأي الذي نطمئن إليه بعد إعمال فكر وإمعان نظر، هو أن هناك اليوم ثماني دوائر حضارية يمكن التمييز بينها تكشفها النظرة المحيطة، وتسود في كل منها حضارة غالبة لها خصائصها. فهناك الغربية بفرعيها الأوروبية والأمريكي الشمالي، والحضارة الأمريكية الجنوبية التي جاءت ثمرة تفاعل حضارة المستعمرين المستوطنين الغربية القادمين من شبه جزيرة أيبريا مع حضارة سكان البلاد الأصليين مع الحضارة الإفريقية المتأثرة بالحضارة الإسلامية. ونحن مع الرأي الذي يميزها عن الحضارة الغربية. وهناك الحضارة الصينية والكونفوشوسية، والحضارة اليابانية في أقصى الشرق في آسيا، والحضارة الهندوكية في الهند، وهناك الحضارة الأرثوذكسية السلافية في روسيا وأوروبا الشرقية الجنوبية. وهناك الحضارة الإفريقية السائدة في جنوب الصحراء في قارة إفريقيا، والحضارة الإسلامية بفروعها في آسيا وإفريقيا.

فإذا ما ركزنا النظر على الانتماء للدولة الوطنية القطرية بحدودها القائمة، نجد أن الآخر هو المقيم فيها أو الزائر لها الذي يحمل جنسية أخرى، فهو «غير مواطن».

و«الآخر» بالنسبة للانتماء الديني هو من يعتنق ديناً آخر. فهو عند المسلمين واحد من غير المسلمين الذين لديهم ديانات أخرى. وهو أيضاً بالنظرة المذهبية في الدين الواحد ينتمي لمذهب آخر.

نسوق مثلاً على هذا التعدد لمفهوم الآخر تبعاً لدائرة الانتماء، ما طرحه يوسف

القرضاوي في كتـابه «أوليات الحركة الإسلامية» الصادر عـام ١٩٩٠م. فهو يتحدث عن «الحركة الإسـلامية والأقليات العـرقية والدينية وعن الحـوار مع الآخرين» الذين صنفـهم إلى علمـانيين، وعـقـلاء الحكمـاء، والعقـلاء في الغـرب، والحـوار الديني (الإسـلامي المسيـحي)، والحـوار الفكري (مع المسـتشـرقين) والحـوار السيـاسي مع الغرب.

الأساس النظري للحوار مع الآخر في الإسلام

توفر العقيـدة الإسلامية أساساً قوياً للحـوار مع الأديان بعامة، وبين بني الإنسان في مختلف الموضوعـات، يكون الانطلاق منه إلى مباشرة الحوار. فالإسـلام يعتبر أن «مـبدأ الاخـتـلاف بين الناس هو أحـد سنن الله في الكون، وهو واقـع بمشيـئـة الله سبحانه». ويرتبط بهـذا المبدأ «مبدأ الحق في الاختيـار» فلا إكراه في الدين. والإسلام يقرر أن الله خلق الناس من ذكر وأنثى وجـعلهم شعوباً وقبائل «ليتـعارفوا» ودعاهم إلى التعاون على البر والـتقوى. وقد اثار نبي الإسلام محمـد بن عبد الله ﷺ حواراً مع أتباع الديانتين النصـرانية واليهودية. وجـاءت «الصحيفـة» متضمنة أساس الـتعايش والتعاون، ومشـجعة على استمرار الحوار. ومنذ ذلك الحين والحـوار متصل بين اتباع الديانات في دائرة الحضارة العربية الإسلامية ينشط أحياناً ويفتر أحيانـاً.

هذا الأساس العقيدي للحـوار هو خير موجه للتفكير فيـما ينبغي أن يكون عليه هذا الحـوار في بعـده الفكري الذي يحـدده العـقل الإنسانـي على هدى من الوحي. ونسوق مثلاً التوجه الإسلامي للحوار الإسلامي المسيحي.

برزت فكرة الحوار الإسـلامي المسيحي في عـالمنا المعاصر مع بداية «عـصرنا» إثر انتهاء الحرب العالمية الثانية. وقد تفـاعلت في هذا «العصر» ثورة «التقنية» على صعيد العلم «وثورة التحريـر» على صعيد السيـاسة، وما أسرع ما نشـبت في دائرة الحضارة الغربيـة «حرب باردة» بين دول غربيـة تدين بالرأسماليـة و«الليبراليـة» ودول أوروبية شرقية تدين بالماركسية، اصطلح على تسـميتها «الغرب والشرق». فكان أن اتجه الفكر السيـاسي في الغرب الـرأسمالي تقـوده الولايات المتحـدة الأمريكيـة إلى طرح فكرة مبـاشرة «حـوار إسلامي مـسيـحي» للبحث في مـشكلات عالمـية تواجـه المسيحـيين والمسلمين معاً ودول الغرب ودول العالم الإسلامي التي استقلت، وللوقوف في وجه انتـشـار «المَدِّ الماركـسي الشـيـوعي» الذي تحـاول ماديتـه «هدم الاعـتـقـاد في القـيم

الروحية»- على حد تعبير «بايارد دودج» مدير الجامعة الأمريكية في بيروت سابقاً في تقديمه لأعمال «مؤتمر الثقافة الإسلامية في علاقتها بالعالم المعاصر» أوائل الخمسينات الذي انعقد في جامعة برنستون وتضمن في طياته «حواراً إسلامياً مسيحياً».

أهداف الحوار مع الآخر من منظور إسلامي

الأهداف العامة للحوار مع الآخر هي الوصول إلى «كلمة سواء» في مواجهة «الطغيان»، وعمل الصالحات، ﴿قل يا أهل الكتاب تعالوا إلى كلمة سواء بيننا وبينكم ألا نعبد إلا الله ولا نشرك به شيئاً ولا يتخذ بعضنا بعضاً أرباباً من دون الله فإن تولوا فقولوا اشهدوا بأنَّا مسلمون﴾ (آل عمران ٦٤).

أحد الأهداف التي لها أولوية هدف «التعارف» الذي يتحقق من خلاله معرفة الآخر على حقيقته وتصحيح الصورة الذهنية عنه الحافلة بركام من الأحكام المسبقة وسوء الفهم ويمكن أن نجمع في مقاربة هذا الهدف بين أسلوب غير مباشر من خلال اللقاء على بحث موضوعات تهم طرفي الحوار، وأسلوب مباشر بالحديث عن الأحكام المسبقة وسوء الفهم.

هدف آخر هو «التعاون على البر والتقوى» من خلال النظر في أمور حيوية لطرفي الحوار، بروحية استباق الخيرات بين مؤمنين لكل منهما وجهته. ﴿الحق من ربك فلا تكونن من الممترين. ولكل وجهة هو موليها فاستبقوا الخيرات أين ما تكونوا يأتي بكم الله جميعاً. إن الله على كل شيء قدير﴾. (البقرة ١٤٧- ١٤٨).

يجب أن ينأى هذا الحوار، وبخاصة الحوار بين الأديان، عن استهداف التوحيد العقائدي. وهذا يعني ألا ينشغل الحوار بمبدأ الاختلاف ومبدأ حرية الاختيار «لكم دينكم ولي دين». وأمر المحاسبة على الاعتقاد والأعمال على السواء هو لله سبحانه.

﴿إن الذين أمنوا والذين هادوا والصابئين والنصارى والمجوس والذين أشركوا إن الله يفصل بينهم يوم القيامة إن الله على كل شيء شهيد﴾ (الحج ١٧).

هدف رئيسي لهذا الحوار أن يجهر «بالحق» في المسائل والأمور التي تهم الناس. وأن يُذكّر بالمبادئ والقيم العلا التي يجب الالتزام بها منهم، ومن الحاكم، ولكل من بيدهم مقاليد الأمور. وهذا يتطلب من طرفي الحوار استحضار حقيقة أن الدين يوجه السياسة وليس العكس، والدعوة من ثم إلى سبيل الله بالحكمة والموعظة الحسنة، ومطالبة «القارونيين» في عالمنا بما طالب به المؤمنين قاروناً، ﴿وابتغ فيما آتاك الله

الدار الآخرة ولا تنس نصيبك من الدنيا واحسن كما أحسن الله إليك ولا تبغ الفساد في الأرض إن الله لا يحب المفسدين﴾. (القصص ٧٧). كما يتطلب منهم التذكير بأن ﴿تلك الدار الآخرة نجعلها للذين لا يريدون علواً في الأرض ولا فساداً والعاقبة للمتقين﴾ (القصص ٨٣).

موضوعات الحوار

الموضوعات ذات الاهتمام المشترك بين طرفي الحوار الإسلامي والمسيحي كثيرة. ومن المستحسن تصنيفها:

فمنها ما يتعلق بالموقف العقيدي المبدئي من قضايا بعينها، في مقدمتها قضية مقاومة العنصرية والتمييز العنصري، وقضية العدل الاجتماعي، وقضية الحرية والمسؤولية، وقضية السلام القائم على العدل.

ومنها ما يتعلق بالإنسان وأمه الأرض ومحيطنا الحيوي وبيئته.

ومنها ما يتعلق بالإنسان في مجتمعه وقضية الأسرة والزواج والعفة، وموقع المرأة في الأسرة والمجتمع والتكامل بينها وبين الرجل على أساس من المساواة الكاملة في إنسانيتها، وقضية التكافل الاجتماعي بمختلف صوره، وقضية التعددية في المجتمع.

ومنها ما يتعلق بالإنسان ووليّ الأمر، والشورى والديمقراطية، والمشاركة السياسية.

ومنها ما يتعلق بأخلاق العمل، وبخاصة في المجالات الجديدة التي فتحتها ثورة التقنية.

ومنا ما يتعلق بقراءة التاريخ المشترك بنظرة «التاريخ الحافز» وليس بنظرة «التاريخ العبء» وإبراز الصورة الإيجابية للتعايش والتعاون. وكذلك ما يتعلق بتشوف المستقبل المشترك.

صيغ الحوار والمعنيون به

الحاجة ماسة إلى استحضار الخريطة التفصيلية لكل من طرفي الحوار، بما فيها من مذاهب وطوائف وشيع ومؤسسات؛ واستذكار الصيغ التي اعتمدت في المرحلة السابقة، للوصول إلى اطمئنان لصيغ مناسبة، وتحقيق التنسيق اللازم في أوساط كل

طرف لإجراء الحوار الإسلامي المسيحي وإنجاحه. ولا بد أن تستكمل هذه الخريطة بخريطة لحوار الأديان في عالمنا. وسيكون من السهل في ضوء ذلك تحديد المعنيين بالحوار.

لقد تكررت ممارسات الحوار مع الآخر في دائرة الحضارة الإسلامية خلال العقود الستة الماضية وتبلورت من خلالها أفكار تتصل جميعها بالإجابة عن سؤال «كيف يمكن الوصول إلى فهم موضوعي بين الآخرين والمسلمين؟» وأحد أمثلة ذلك مؤتمر «عن الإسلام وأوروبا» انعقد في ٦/ ١٩٩٦ الذي أشارت ورقة عمله إلى «تصويب للأخطاء في الفهم المتبادل، واعتماد مبدأ التسامح والاحترام والقبول المشترك بين الجانبين. وتقويم دور وسائل الإعلام والمؤسسات التعليمية في تشكيل الرأي العام مع دراسة مصادر معلومات كل جانب عن الجانب الآخر، والعمل على إبراز الدور الهام للمناهج العليمية في الوصول إلى إبراز الصورة الحقيقية للجانب الآخر. والبحث في أفضل السبل التي يمكن أن يعتمدها كل جانب لتقدير الإسهامات الحضارية لكل طرفٍ في بناء الحضارة العالمية».

أفكار

الفكرة الأولى هي أن البحث في هذا الموضوع لا يبدأ من فراغ ولا ننطلق فيه من نقطة الصفر. فما هذه الورقة إلا حلقة في سلسلة مؤتمرات وندوات ولقاءات تناولت الموضوع. وجميعها يقع في إطار ظاهرة «الحوار». حوار بين أديان وعقائد وأقاليم ودول وجماعات.

لقد برز من بين هذه «الحوارات» «الحوار الإسلامي المسيحي» الذي أسهمت فيه مؤسسات كثيرة أوروبية وعربية وإسلامية من بينها مؤسسة آل البيت «المجمع الملكي لبحوث الحضارة الإسلامية» في الأردن التي قام رئيسها بعمل حصر للقاءات الحوار ودراسة ما صدر عنها حين باشرت نشاطاً على هذا الصعيد مع «الفاتيكان» والمركز الأرثوذكسي بسويسرا وحوار أديان في بريطانيا. وقد لفت النظر قيام مؤسسة اليونسكو مؤخراً بالاهتمام بالحوار الديني ودعوتها لمؤتمر «الدين من أجل ثقافة سلام» الذي انعقد ببرشلونة عامي ١٩٩٤ و١٩٩٥ وأصدر تصريحاً بهذا الشأن.

كما برز «الحوار العربي الأوروبي» بين الاتحاد الأوروبي وجامعة الدول العربية الذي بدأ على الصعيد الرسمي عام ١٩٧٥، واختصت إحدى لجانه العاملة بموضوع

«الثقافة والعمل والأوضاع الاجتماعية». وقد أولت هذه اللجنة عناية خاصة لبحث كيفية الوصول إلى فهم موضوعي بين الحضارتين الغربية والعربية الإسلامية، ولأوضاع العمال المهاجرين في أوروبا، ولتعارف شباب المنطقتين، وتوصلت إلى أمور محددة بشأنها شرحها كاتب هذه السطور في كتابة «الحوار العربي الأوروبي».

مَثَل أخير ثالث للحوار الذي دار في مؤتمر «الإسلام في أوروبا» الذي تناول تحديداً «العلاقة بين الثقافات الأوربية والإسلامية، ووضع المسلمين في أوروبا»، وانعقد باستكهولم في منتصف شهر حزيران ـ يونيو عام ١٩٩٥. ويكشف التقرير الموجز عن أعماله عن مدى غنى ما تم طرحه فيه، وهو يشير إلى كتاب واف يتضمن أعماله صدر آخر عام ١٩٩٥. وقد قامت مؤسسة الحوار الدولي بالهيج في هولندا». «I.D.F» بعقد عدة حوارات من هذا النوع تناولت أوضاع المهاجرين المسلمين وموضوع المرأة في الحضارتين، وأصدرت كتباً ونشرات عن الأعمال التي جرت فيها.

ما نرمي إليه من عرض هذه الفكرة هو أن نؤكد الدعوة إلى ضرورة الإفادة من نتائج أعمال هذه الحوارات، من خلال القيام بحصر لها، واستخلاص ما توصلت إليه من أفكار، والنظر فيما تم تطبيقه من هذه الأفكار، والبحث في تحديد آلية للتنفيذ، ودراسة إمكانية التنسيق بين المؤسسات العاملة في هذه المجالات، وإيجاد هيئة للتنسيق والمتابعة.

الفكرة الثانية هي أن المناخ السائد المحيط ببحث هذا الموضوع يتصف بالتقلب ويغلب عليه تعكر الأجواء بفعل «إعلام الأزمات» الذي يثير المخاوف ويغذي التعصب ولا يقدم المعلومة بأمانة، وبفعل «مناهج تعليمية» واقعة في أسر «التاريخ العبء» متجاهلة «التاريخ الحافز»، وبفعل سياسات قصيرة النظر إزاء موضوع الهجرة والتعامل مع المهاجرين تنجم عنها تداعيات سلبية. وتأتي أحداث معينة تصيب العالم الإسلامي تصدر بشأنها مواقف أوروبية رسمية تسهم في كثير من الأحيان في مزيد من تعكير الأجواء، والمثل الأوضح على ذلك تلك الأحداث المتعلقة بالصراع العربي الاسرائيلي.

لقد نجحت الحوارات التي جرت بين «الخاصة» في المنطقتين في التخفيف من تعكر الأجواء، وأسهمت ولو بالقليل في تحسين المناخ في أوساط هذه «الخاصة»، وأشاعت بما ينشر عنها من أخبار أملاً في تصفية الأجواء في أوساط «العامة»، وحققت ـ وهذا أمر بالغ الأهمية ـ تعارفاً بين شخوص فاعلة في المنطقتين أوصل إلى

الفهم الموضوعي لديهم، وبلورت ـ وهذا أيضا بالغ الأهمية ـ فكرة أن تعاون الحضارات عامة والحضارتين الغربية والعربية الإسلامية بخاصة هو عبرة تاريخ طويل وضرورة مستقبل.

يبقى إذاً أن تنجح هذه «الخاصة» في أن تكون «طليعة» لتعاون منظم بينها تستهدف تحقيق تعاون أوسع واحترام متبادل والإسهام في صياغة سياسات أفضل. وهذا يقتضي أن يستمر التواصل بين أفرادها والتشاور، وأن يتم التوافق على السبل والصيغ المناسبة لتحقيق ذلك. وهو ما نرمي إليه من عرض هذه الفكرة.

الفكرة الثالثة وهي أن النجاح في تحقيق هدف الحوار يقتضي من العاملين له إدراكاً لطبيعة كل من الطرفين من خلال استحضار حقائق تتعلق بهما معاً وبكل منهما منفرداً.

الفكرة الرابعة هي أن النجاح في بلوغ أهداف الحوار يقتضي الالتفات إلى الأوضاع الاجتماعية والاقتصادية، وإيلاء عناية خاصة لتفهم هذه الأوضاع ومعالجتها.

وبعد..

إن الإسهام في صنع هذه الاستجابة الصحيحة مسؤولية فردية وجماعية لكل أبناء حضارتنا. وعليهم النهوض بها في مختلف دوائر انتمائهم تعزيزاً للوحدة الوطنية في الدائرة القطرية الوطنية وتحقيقاً للتعاون في الدائرة الحضارية ونهوضاً بالحوار مع الدوائر الحضارية الأخرى أساساً لتفاعل إيجابي يوصل إلى إقامة نظام عالمي قويم واستتباب سلام قائم على العدل.



الإسلام والغرب

حسن حنفي ◆

أولا : المنهج

١- موضوع الإسلام والغرب ليس موضوعا جديدا برز بعد حوادث ١١ سبتمبر الأخيرة في نيويورك وواشنطن بل هو موضوع قديم منذ انتشار الإسلام منذ أربعة عشر قرنا أو يزيد حول شاطئ البحر الأبيض المتوسط في الجنوب ثم الشمال وورثته للإمبراطورية الرومانية. إذا قوي الشاطئ الشمالي الأوربي، اتجه بالغزو نحو الشاطئ الجنوبي الأفريقي و إذا قوي الشاطئ الجنوبي الأفريقي امتد أثره إلى الشاطئ الشمالي الأوربي طبقا للمثل المعروف «الروم إذا لم تغز غزيت». وأثناء الحرب الصليبية أتى الغزو من الشمال الغربي، الشاطئ الأوربي إلى الجنوب الشرقي الأسيوي في الشام. ونجح الجنوب و الشرق، مصر والشام في صد الحملة. وفي العصر الحديث أتى الغرب من جديد من الشمال والغرب، من أوربا وأسبانيا والبرتغال إلى الجنوب والشرق، إلى أفريقيا وآسيا عبر البحار والمحيطات بحركة التفات نحو العالم القديم بعد أن فشل الاختراق

◆باحث وأكاديمي ومفكرّ من جمهورية مصر العربية.

في القلب في فلسطين. وقـامت حركات الاسـتقلال الوطني في أفـريقيا وآسـيا بالتحرر من الاستعمار الغـربي الحديث و شاركت أمريكا اللاتينية في ذلك بعد أن أراد الغـرب الأسبـاني احـتـلال الشرق الأسـيـوي عن طريق البـحـر، عبـر الأطلنطي .

٢- فـالصـراع بين الشـرق والغـرب مـنذ الصـراع بين فـارس والروم وفـتـوحـات الاسكندر في قلب آسيـا، والصراع بين الشمال والجنوب منذ الـصراع بين روما وقرطاجنة ثم الصراع حـول البحر الأبيض المتوسط بشاطئيـه الشمالي الأوروبي والجنوبي الأفريقي عبـر المرحلة القديمة اليونانية الرومـانية ثم الوسيطة المسيـحية الإسـلامـية ثم الحـديثـة، صـراع قديم مـا زالت جـذوره مـتـأصلة في اللاوعي الحضاري حول البحر الأبيض المتـوسط. هذا الإرث التاريخي، والتراكم الثقافي جعل شـاطئي البحـر الأبيض المتوسط كـفارسين مـتبـارزين عبر التـاريخ، ندان خصيـمان لا غلبة لأحـدهما على الآخر. فنشأت بين الضـفتين علاقة مـحبــة وكراهيـة، الأثر المتبـادل بين الشمـال والغرب من ناحـية والجنوب والـشرق من ناحيـة أخرى. وهـــو ما يعرف فـي الأدبيات الحالية باسم «الإسـلام والغرب» وهو تقابل بـين حضارة ومنطقـة جغـرافية، والأصح بين حـضارتين، الحـضارة الإسلامية والحضارة الغربية أو بين منطقتين جغرافيتين، بين الغرب والشرق، بين ريح الغرب وريح الشـرق، بين الريح الغاربة والريح القادمة. لذلك تعـثر حوار الشمال والجنوب، والحوار العربي الأوربي، وكل مـحاولات تأسيس حضارات شرق أوسطية أو متوسطية، فهو الغرب وسط الشرق، والشمال وسط الجنوب. وربما يكون مـصيـر محـاولات الشاطئ الأفـريقي العربي أو الأسـيوي التـركي الانضمام إلى الاتحاد الأوربي وكذلك مـحاولات برشلونه أن تلقى نفس المصير إذا لم يتم التخفف من هذا الإرث التاريخي القديم المتراكم في الأذهان والقابع في اللاوعى الثقافي لشعوب المنطقة والذي يطفو بين الحين والآخر على السطح كما هو الحال هذه الأيام.

وربما كانت الفترة الوحـيدة التي عاشت فيها الضفتان الشـمالية والجنوبية نموذج حوار الحضارات هي الفترة الأندلسية التي عـاش فيها العرب والبربر، المسلمون واليـهود والنصـارى في غرناطـة وأشبـيلية وقـرطبة و طـليطلة وخلق حضـارة إنسانية واحـدة تنصهر فيها الثـقافات المتعددة. وهو ما عـرف في تاريخ اليهودية

باسم العصر الذهبي. وعرف الغرب بعد خروج العرب المسلمين من الأندلس محاكم التفتيش للمفكرين والعلماء. ولم تبدأ نهضة الغرب الحديثة إلا بفضل الترجمات التي تمت في طليطلة وفي صقلية وفي بيزنطة للتراث العربي الإسلامي العلمي والفلسفي والعمراني من العربية إلى اللاتينية مباشرة أو عبر اللغة العبرية، وعندما كان الإمبراطور فردريك الثاني يتحدث العربية في بلاطه ويراسل عبد الحق بن سبعين.

٣- إن التأصيل التاريخي لعلاقة الحضارتين العربية الإسلامية والحضارة الغربية بين الإرث التاريخي الذي يثقل الكاهلين ويمنع من التحرك نحو النموذج الأندلسي الجديد، حوار الثقافات. كما أنه يساعد على القضاء على أسطورة الجواهر الثابتة للحضارات، والشخصيات القومية للشعوب، الدوائر المغلقة التي تتناطح فيما بينها، مرة غالبة ومرة مغلوبة. ويتجنب الوقوع في إصدار الأحكام المطلقة التي لا تراعي المراحل التاريخية والظروف الاجتماعية والسياسية التي تنشأ فيها كل حضارة. والغرب معروف بنسبية الأحكام في دراساته الخاصة به. وفي الخارج، يطلقها على الحضارات اللاغربية. في الداخل يحلل تاريخية حضارته ومسارها في الزمان والمكان، وفي الخارج يدرس الحضارات اللاغربية في جوهريتها خارج الزمان والمكان. في الداخل يتجنب أحكام القيمة ويفضل أحكام الواقع بدافع الموضوعية والحياد. وفي الخارج يطلّق أحكام القيمة مما يكشف عن التحيز واتباع الأهواء. فالمعيار المزدوج يتجلى في النظرة العلمية للحضارات وطبيعتها.

٤- ومن الظلم المقارنة بين الثقافتين الإسلامية والغربية في لحظة واحدة. إذ تعيش كل ثقافة في مسار تاريخي خاص. فالثقافة الغربية مرت بثلاثة عصور، القديمة والوسطى والحديثة. في العصر القديم لم يكن الإسلام قد ظهر بعد أو انتشر. فورث الحضارة القديمة اليونانية واللاتينية وتراث الآباء اليونان واللاتين، ترجمة وتعليقا، وشرحا وتلخيصا، وعرضا وتأليفا، وقراءة وتأويلا. وانتحالا وإبداعا. وفي العصور الوسطى نشأت الحضارة الإسلامية الزاهرة في عصرها الذهبي، عصر المتنبي والبيروني والتوحيدي وابن سينا وابن الهيثم، وهو ما يقابل العصر الوسيط الأوربي. ثم بدأ عصر الشروح والملخصات في الحضارة الإسلامية التي استدعت بالذاكرة ما أبدعته قديما بالعقل. وهي فترة العصور الوسطى بالنسبة

لها، العصر المملوكي التركي العثماني، عصر التدوين الثاني. وهو العصر الذي بدأت فيه الترجمة من العربية إلى اللاتينية للعلوم الرياضية والطبيعية والفلسفة الإسلامية التي كانت وراء النهضة الأوروبية الحديثة. فالعصور الوسطى الأوروبية من القرن السابع حتى القرن الرابع عشر الميلادي تقابل عصرنا الذهبي في القرون السبعة الهجرية الأولى والتي أرخ لها ابن خلدون. والعصور الحديثة الأوروبية من القرن الخامس عشر حتى القرن الواحد والعشرين تعادل عصورنا الوسطى، من القرن الثامن حتى القرن الرابع عشر الهجري. فكل حضارة الآن تعيش لحظة تاريخية مختلفة عن الأخرى نظرا لاختلاف مساريهما التاريخي أما الآن فالعصور الحديثة الغربية التي بدأت منذ الإصلاح الديني في القرن الخامس عشر، وعصر النهضة في السادس عشر، والعقلانية في السابع عشر، والتنوير في الثامن عشر، والعلم في التاسع عشر. تنتهي في أزمة القرن العشرين وما بعد الحداثة في القرن الواحد والعشرين. وعصورنا الوسطى التي بدأت منذ ابن خلدون في العصر المملوكي التركي العثماني، عصر الشروح والملخصات والموسوعات الآن تنتهي منذ فجر النهضة العربية الحديثة والحركات الإصلاحية في القرن الماضي.

٥- والغالب على صورة الحضارة الإسلامية في الغرب الصورة النمطية التقليدية الموروثة عن العصر التركي والمملوكي العثماني، الصورة التي أعطتها تركيا للغرب في أوج الامتداد الأسيوي في شرق أوربا حتى أبواب فينا. وهي الصورة التي تناقلها الاستشراق التقليدي في القرن التاسع عشر. هي صورة الحضارة الإسلامية النمطية بعد أن فقدت تعدديتها منذ القرن السادس الهجري. أخذ الغرب صورة الإسلام الذي يثبت المعجزات وليس قوانين الطبيعة، والسحر والخرافة وليس العقل والبرهان، وحقوق الراعي وواجبات الرعية وليس حقوق الرعية وواجبات الراعي. عرف الغرب الإسلام التقليدي الشائع. لذلك فإن مهمة المفكرين المعاصرين والباحثين في التراث إبراز الجوانب المستبعدة منه، والمهمشة فيه، العقلانية: وهو ما سماه المعاصرون «الإسلام المستنير».

٦- وبعد أن يتم تحرير الصورة المرئية للحضارة العربية الإسلامية من مرآة الغرب يتم تحرير الغرب من مرآة ذاته، والقضاء على أسطورة الثقافة العالمية، ولبيان أن

الحضارة الغربية حضارة تاريخية نشأت في زمان ومكان معينين ولشعوب بعينها لها أصولها في الحضـارتين اليونانية الرومانية وفي الثقافتين اليهـودية والمسيحية ثم تفاعل هذين المصدرين مع البيئة الأوربية نفسـها وثقافاتها المحلية وأساطيرها الشـعبـية ودياناتهـا الوثنيـة. صمت عن مـصادرهـا الشرقـية من أجل الإيحـاء بأسطورة «المعـجزة اليـونانيـة» التي ورثتـها المعـجزة الأوربيـة، الخلق العـبقـري الأصيل على غيـر منوال. صبت فيهـا حضارات العالم القديم والـوسيط كلها، من الصين والهند وفارس وحضـارات ما بين النهرين ومصـر القديمة، ثم كانت الحضارة الإسلامية أحد مكوناتهـا في مطلع عصورها الحديثة. وفصل العلم عن تاريخـه حـتى يظل العلم إبداعـا أوروبيـا خـاصا. وأوحى بـأنه يتمـيـز بالعـقل والعـقلانيـة، والعلم والعلمـية، والإنسـان والإنسانيـة. الغرب وحـده هو الذي اكتـشف الإنسان والتـاريخ واتهم الحضارات الأخـرى بأنها حـضارات الأبدية والخلود. فتربت عنصرية دفينة في أعماق الوعي الأوروبي ظهرت في النظريات العرقية في القـرن التاسع عشر، وفي المركزية الأوروبية منذ العصـورالحديثة وما سمى بالكشوف الجـغرافية. فأوربا مـركز العالم، وغيرها مـا وراء البحار. أوربا هي «المتروبـول» وغيرها «الكومنـولث». أوربا هي الذات وغيرهـا هو الموضوع كمـا هو الحال في الاسـتشراق. ثم تتـحول هذه الثنائيـة من الواقع إلى القيـمة. فـتـصـبح أوربا على حق، وغـيـرها على باطل كـمـا هو الحـال في الحـركـات الأصوليـة. مبادؤها لنفسـها وعكسها لغـيرها، العلم والعقل والإنسان والـتقدم داخل حدود أوربا وحدها. وتتكسر هذه المبادئ خارجها، وتتحول إلى نقيضها، الجهل والخـرافة وخرق حقـوق الإنسان والتخلف هو أعلى درجـة من درجات العنصرية الثقافية.

٧- هذا التأصيل التاريخي للحظات الصراع ولحظة الحوار بين ضفتي البحر المتوسط الشـماليـة والجنوبية لا يمنع من إمـكانية بروز لحظة حـوار أخرى في المسـتقـبل القريب «حـوار الثقـافات» بدلا من «صراع الحـضارات». لقـد لعبت أوربا دور الأستاذ مـرتين، الأولى في اللحظة اليونانية والثانية في اللحظة الحـديثة. وكانت الحضـارة العربيـة الإسلاميـة هي التلميـذ في كلتا الحالتين، فـأرسطو هو المعلم الأول والفارابي هو المعلم الثاني. وبطليموس هو الأول، وابن الهيثم بطليموس الثاني. وفلاسفة التنوير المحـدثون الطهطاوي وخير الدين التونسي هم المعلمون

الجدد، والنهضة العربية الحديثة نتاج لها. ولعبت الحضارة الإسلامية دور المعلم مرة واحدة، في الأندلس، عندما تمت الترجمة من العربية إلى اللاتينية وكانت العصور الحديثة الغربية التلميذ.

ثانيا : الموضوع

بعد هذا التأصيل التاريخي في المنهج تأتي عناصر الموضوع التي ينشأ فيها التوتر بين الثقافتين الغربية في الشمال والإسلامية في الجنوب على شاطئ البحر الأبيض المتوسط والتي تسبب سوء فهم الشمال للجنوب. ولما كان الإسلام صلب ثقافة الجنوب، ارتبط سوء الفهم به دون التفرقة بين ما هو من صلب الدين، وما هو ناتج عن الظروف الاجتماعية والسياسية، بين ما هو من جوهر الدين، وما هو من صنع التاريخ. وأهمها:

١- ربط الإسلام بالإرهاب وعدم الاعتراف بالآخر. والحقيقة أن هذه صورة مشوهة. فالإسلام دين التحرر من القهر والعدوان بفعل التشهد، والإعلان أنه «لا إله إلا الله» أي المبدأ الواحد الشامل الذي يتساوى أمامه الجميع ضد الجبروت والطغيان وآلية العصر المزيفة، القوة، والثروة، والجاه، والشهرة، والجنس، والترف، والثروة، والعدمية.

٢- ربط الإسلام بالقسوة في التعامل مع البدن والآخر بوجه عام، قسوة الشريعة الإسلامية في الحدود : القتل، والصلب، والرجم، وقطع اليد، والجلد، والتغريب، حدود الردة والقصاص والسرقة والزنا وشرب الخمر. والحقيقة أن هذه الصورة إعلامية صرفة لتشويه الإسلام كدين وثقافة. فالشريعة الإسلامية كل لا يتجزأ. ولا تنفصل الحدود عن الفروض والكفارات. فالحدود تأتي في النهاية وليست في البداية، والحقوق تسبق الواجبات. فمن حقوق المسلم الكفاية أي إشباع الحاجات الأساسية من طعام وشراب وإسكان وتعليم وعلاج وعمل وزواج مبكر.

٣- أما التعصب والتشدد ورفض الحوار والتصلب للرأي فهي ممارسات حانقة ومواقف غاضبة حتمتها الظروف النفسية والاجتماعية والسياسية للمجتمعات العربية الإسلامية التي تضيق بالمعارضة وبالرأي الآخر. إقصاء في مقابل

إقصاء، واستبعاد ضد استبعاد. في حين أن الاختلاف حق شرعي، وموضوع لعلم الخلافيات، وحلها في التعارض والتراجيح. ولا يوجد كتاب سماوي حاور المخالفين مثل القرآن الكريم الذي حاور إبليس والكفار والمشركين والمنافقين والصابئة والوثنيين، الحجة بالحجة، والرأي بالرأي، والبرهان بالبرهان. الاختلاف سنة الطبيعة والحياة من أجل إيجاد الوحدة السارية وراءه. الوحدة في التنوع، والتنوع في الوحدة.

٤- وقد عمم الغرب ما سماه بالأصولية على الثقافة الإسلامية كلها واعتبرها أصولية. ويعني بها رفض الجديد، والتمسك بالقديم، العودة إلى الأصول ورفض الحداثة، والحرص على المظاهر والأشكال، وممارسة العنف في الداخل والخارج، وتكفير المجتمع. ويستشهدون بقول ابن خلدون إن العرب، ويقصد الأعراب، إذا استولوا على دولة أسرع إليها الخراب. فالبداوة ضد الحضارة، والبدوي أسعد في الخيمة منه في الدولة. والحقيقة أن الأصولية تيار في كل حضارة له مميزاته وعيوبه. إذ إنه ينبه على مخاطر الاغتراب، وفقدان الهوية، والانبهار بالحداثة والثمار، وترك الأصول والجذور. وهي ليست بمفردها بل في حوار مع الإصلاحية أو في صراع معها وهما تياران صحيان، يصحح بعضهما البعض الآخر. الأصولية في الغرب أيضا رفض للحداثة وقيم المجتمع الاستهلاكي. والعود إلى الحياة البدائية كان نموذجا للتحرر منذ روسو، وعوْداً إلى الطبيعة والبراءة الأولى.

٥- ويتهم الإسلام باللاعقلانية وبالإيمانية الشديدة مما يؤدي إلى الاتكالية والإيمان بالقضاء والقدر والسلبية والاستسلام وترك السعي للرزق والعمل في الدنيا والكدح فيها ومقاومة مظاهر الفساد فيها. وقد اتهم رينان وليون جوتيه كل الحضارات السامية بالتناقض والجمع بين النقيضين وغياب الاتساق والاستدلال، وتطابق المقدمات مع النتائج. تجمع ولا تفرق، تخلط ولا تميز. وهو اتهام غير صحيح، وإسقاط من بعض التيارات الدينية على الإسلام. فالإيمان برهان عقلي وتصديق قلبي. ليس فيه ما يتجاوز العقل كما هو الحال في العقائد المسيحية مثل التثليث الأقرب إلى السر أو في اليهودية كالاختيار والعهد وأرض الميعاد وحب الله لأبنائه غير المشروط بطاعة أو تقوى أو صلاح. وعندما يدرس البيروني حضارة الهند فإنه يقيسها بالعقل في كتابه الشهير «تحقيق ما

للهند من مقولـة، مقبولة في العقل أو مـرذولة». والعقل مناط التكليف، والنظر أول الواجبـات، والقياس مـصدر من مصـادر التشريع، وإيمـان المقلد لا يجوز، والتقليد ليس مصدرا من مصادر العـلم. بل إن الغرب الآن قضى على عقلانيته واتهمهـا بالصورية والتجـريد، والشكلانية والفراغ. وآثر اللامعـقول والتناقض ونقائض العقل، وإرادة القوة، الحياة، والوجود الإنساني، الاشتباه و«موت الإله» وقلب القيم، كما قال فاير آبند في «وداعا أيها العقل» و «ضد المنهج».

٦- ويقال إن الإسلام حضـارة دينية تنتمي إلى العصور الوسطى اليهودية المسـيحية في حين أن الغـرب وحـده هو صاحب الحـضـارة العلمـية ومـؤسـسهـا. الدين والأخلاق، والتـصوف والزهد صـناعة الشـرق، والعلم والحضـارة، والسيـاسة والمدنية صناعة الغرب. الشـرق مهد السحر والخرافة والفـراسة والكهانة وقراءة الطالع والفنجان وسـرب الودع والتنجيم. والغرب وحده هو الذي نقـل المعرفة من الوهم إلى الطبيعة، الإسـلام هو ألف ليلة وليلة وبساط الريح، وعلاء الدين، والمصباح السحري، وليالي شهـرزاد، وغناء الجواري والقيان، حضارة الكهوف كما وصـفها شبنجلر في مـقابل حضارة السـهم، الحضارة الغربية. وهـو تعميم خاطئ. فقد نشأ العلم في حضارات الشـرق القديم، في الهند، والنظم السياسية في فارس، والفلك في حـضارات ما بين النهرين و ازدهرت العلوم الـرياضية و الفلك والحـساب والجبـر والهندسـة والموسيـقى، والعلوم الطبيـعيـة، والطب والصـيدلة و الكيـميـاء والنبات و الحـيوان و المعـادن في الحضـارة الإسلامـية. وكانت هذه العـلوم في ترجماتهـا اللاتينية وراء نهـضة العلم الغـربي الحديث. فالوحي والعقل والطبـيعة شيء واحد في النموذج الحضـاري الإسلامي كما أن مظاهر الكهـانة وقراءة المستـقبل موجـودة في كل حضـارة، الكاهن في مـصر القديمـة، والعراف في الهند، والتنبـؤ بالمستـقبل عـرفه شـيشرون عنـد الرومان، وكاهنة معبد دلفي عند اليونان. وقد جـعلها كاسيرر كلها أشكالا رمزية وأنماطا متعددة للمعرفة.

٧- ويقال إن الحضارة الإسلامية لم تعرف «الإعلان العالمي لحقوق الإنسان» والذي لم يعلنه إلا الغـرب الحديث مرتين، بعـد الثورة الفـرنسية وبعـد الحرب العـالمية الثانيـة. الحقـيقة أن هذا اتهـام باطل. فكل حضـارة بها نزعة إنسـانية في مـقابل النزعة الإلـهية والنزعـة الطبيـعيـة. ويمثلها كـونفوشيـوس في الصين، وبوذا في

الهند، وسقراط عند اليونان، والمسيحية كقراءة جديدة لليهودية، والإسلام في نظرية الإنسان الكامل، وخلافة الإنسان لله في الأرض، والصفات المشتركة بين الإنسان والله مثل : العلم والقدرة والحياة والسمع والبصر والكلام والإرادة، مطلقة في الله، ونسبية في الإنسان، مجازا في الله، وحقيقة في الإنسان، قياسا للغائب على الشاهد. وقد عرف الصوفية نظريات وحدة الشهود ووحدة الوجود وعرفت الشريعة حقوق الإنسان في مقاصدها كما عبر عن ذلك الشاطبى الذي وضع للشريعة ابتداء، الضروريات الخمس، الحياة والعقل والدين والعرض والمال. وفي القرآن إن من أحيا نفسا فكأنما أحيا الناس جميعا، ومن قتل نفسا فكأنما قتل الناس جميعا. وذكر الإنسان في القرآن بحدوده وعظمته. في واقعيته وفي مثاليته. وهو الإنسان المعياري وليس الإنسان النسبي، الإنسان الذي يتجاوز حدود الأقوام والشعوب والأجناس والأعراق، خليفة الله في الأرض وليس الإنسان الذي لا يوجد إلا داخل الحدود الجغرافية للغرب، وخارجه لا توجد إلا الطبيعة أو القبائل أي الشعوب البدائية موضوعا للمتاحف أو لعلوم الأنثروبولوجيا الثقافية. وإذا كانت الثقافة العربية والإسلامية قد عرفت مفهوم الواجبات دون الحقوق فإن الحضارة الغربية قد قامت على مفهوم الحقوق دون الواجبات. العربي الإسلامي عليه واجب دون أن يقابله حق. والأوربي له حق دون أن يكون عليه واجب.

٨- ويقال إن وضع المرأة في الإسلام لا يتفق مع حقوق المرأة في العصر الحديث. فهي الأنثى مقابل الذكر، الزوجة المطيعة للزوج والأم الولود والبنت القاصر التي في حاجة إلى ولي، فلا نكاح إلا بولي ميراثها وشهادتها نصف ميراث وشهادة الرجل. ولا تكون قاضية أو رئيسة دولة. والرجال قوامون على النساء. تضع الحجاب، وتمكث في المنزل. وتتعدد الزوجات لرجل واحد، وتكون رهينة الطلاق كحق مطلق للرجل، والحقيقة أنها صورة مسرحية سينمائية من الحياة الشعبية تبتسر وضع المرأة في الشريعة وفي الواقع المعيشي. فالشريعة أتت في بيئة لم يكن للمرأة فيها حق الحياة. كانت توأد عارا، فرد الإسلام لها حق الحياة، لم يكن لها نصيب في الميراث ولا تعتبر شهادتها، وجعل لها الإسلام شخصية اعتبارية في الحفاظ باسمها وبحقها في الممارسات التجارية وفي التعليم والعمل والاشتراك في شتى نواحي الحياة الاجتماعية، ولها الحق في اختيار شريك

حياتها، قبولا أو رفضا، وحق طلب الطلاق في حالة عدم استيفاء حقوقها والنيل منها كما هو الحال في قانون الخلع، وحق الإجهاض والشذوذ الجنسي والعري مرتبط بالحضارة الغربية وحدها دون باقي الحضارات التي تقوم على حق الحياة للأفراد وللنفس والجنس الطبيعي وحرمة الجسد.

٩- ويقال إن الإسلام لم يعرف المواطنة، والمساواة في الحقوق والواجبات بين المواطنين، وأن الهوية هي الهوية الإسلامية وليست الهوية الوطنية، وأن النظام الإسلامي هو نظام «الملة» الذي عرف في الدولة العثمانية، ويشار إلى الجزية، وأهل الذمة، وأهل الكتاب، فالنصارى واليهود أهل الكتاب، في ذمة المسلمين، عليهم الجزية في مقابل العيش في أمان، والمساهمة في تكلفة الدفاع في مقابل الإعفاء من الجندية، والحقيقة أن هذه أيضا صورة مبتسرة للتعددية في المجتمع الإسلامي فالأمّة متساوية في الحقوق والواجبات مثل الأفراد بصرف النظر عن ملته وكما نص على ذلك «ميثاق المدينة»، المجتمع الإسلامي بطبيعته متعدد يحكمه قانون العدل، وهناك أشياء انتهت بتقادم الزمن مثل الجزية كضريبة للدفاع، وأهل الكتاب الآن مواطنون ينخرطون في سلك الجندية، ولم تعد تستعمل هذه المصطلحات التي نحتها الفقهاء القدماء مثل أهل الكتاب وأهل الذمة، فالولاء اليوم للوطن، والحق والواجب للمواطنة وللمواطن، والقوى المتصارعة باسم الدين والملة، وقد تقدم فقه الملل الآن في الاجتهادات الإسلامية المعاصرة وصولا إلى المواطنة والمساواة في الحقوق والواجبات.

١٠- وما يقال عن الطوائف والملل يقال عن الأجناس والأقوام والشعوب والقبائل والتي سماها الغرب الأقليات العرقية التي يحددها لون البشرة، والتقابل بين الأبيض من ناحية والأسود والأصفر والأحمر من ناحية أخرى، ويبدو أن الغرب يسقط تصوره على باقي الحضارات، فقد اعتبر الإسلام العنصرية من تراث الجاهلية، والعروبة ليست بأب وأم وإنما هي اللسان، ولا فضل لعربي على عجمي إلا بالتقوى والعمل الصالح، وكان بلال مؤذن الرسول أسودا حبشيا. وكان النجاشي ملك الحبشة النصراني نصيرا للإسلام والمسلمين، وإليه كانت الهجرة الأولى، وعندما قضى نحبه صلى عليه الرسول (كأخ للمسلمين) الكل لآدم وآدم من تراب، العبيد هم عباد الله، والعبودية كانت نظاما شائعا لدى الفرس والروم الحضارات القديمة حاول الإسلام انتزاعها من النفوس. فلا

يجوز استـرقاق من يعرف القراءة والكـتابة ولا الأمة بفعل الأمـومة، وإن تحرير الرقـاب إحدى الكفـارات عن الذنوب مما يدل على أن الاسـتـرقاق كـبيـرة من الكبائر، وإذا كان رق الأفراد قد انتهى فقد بقي رق الشعوب.

١١- وتوصف الشـخصيـة العربيـة في الأنثروبولوجـيا والأدب، بالكذب والـنفاق والتـآمر والخـسة والـغدر وعـدم الوفاء، والكـسل والتبـعيـة والعـبودية، وعـدم الإحساس بالزمن والتراخي والتـرهل وقبول الضيم والتعود على القـهر والفقر، والخضـوع والاستـسلام، والقـبول بأقل القليل، الكلام الـطيب يرضيـه، وشراء الخواطر يريحه، كما أنه حسي في تصـوره للدنيا والآخرة، مادي في التعامل مع الغـيب، في تصوره لـلجنة والنار وأمور المـعاد، وهو مـعروف بـالبذخ والبـخل وبالتبـذير والتقتيـر في آن واحد. يعيش في الماضي ويجتـره وينقل عن الآخرين إبداعـاتهم، وهي صـور فولكـلورية شعـبـية مـن أجل السخـرية من الآخـرين، يلصـقها الغـرب بالآخر دائمـا، الهدف منهـا جعل الآخـر في مرتبـة أقل، وقد ألحقت باليهـود أيضا عبر التاريخ و في حمـاس الدفاع عن النفس يمكن أن يقال العكس كما يصور ذلك شـعر المديح والفخر، فالعربي مـغامر يؤثر الآخرة على الدنيا، والموت على حياة الذل، كريم مع الكرمـاء، وفيّ بالعهد إلى الآخر ما هو معروف في أدبيات الشعوب القديمـــــة.



قضايا الفكر الإسلامي المعاصر ومشكلاته
مراجعة نقدية للذات

رضوان السيد ◆

1

هناك ثلاثة اتجاهات في الوطن العربي اليوم في مجال تحليل وفهم ظواهر التشدد الديني إزاء الأمم الأخرى وثقافاتها، وإزاء الجماعات الدينية، أو بتعبير آخر إنها ثلاثة اتجاهات في تعليل سوء العلاقة بالعالم.

الاتجاه الأول، وهو الاتجاه السائد، لدى المثقفين الإسلاميين يربط علاقات أو لا علاقات سوء الفهم، وسوء التصرف بالمواريث الاستعمارية القديمة والجديدة؛ بدءا بالحروب الصليبية، ووصولا إلى القرنين الماضيين. فإذا كانت الحروب القديمة حروبا دينية بحتة أو أنها تعلن عن نفسها باعتبارها كذلك؛ فإن الحروب الحديثة ، اتخذت لنفسها شعارات مختلطة من بينها الصراع على الموارد، والصراع على الأسواق. لكن من بينها أيضا التبشير والاستشراق والنزعات المركزية والعنصرية واحتقار الآخر المختلف. ولذلك فإن هذا التوجه الذي أسميه توجها أو اتجاها تبريريا، يعتبر أن كل تصرفات المسلمين والعرب طوال ما يزيد على القرن ونصف القرن، إنما كانت ردود

◆ أستاذ الدراسات الإسلامية بالجامعة اللبنانية ورئيس تحرير مجلة الاجتهاد.

أفعال نظرية وثقافية أو عملية على هذا العدوان القديم والمستمر.

ولأن الآثار المنظورة لهـذا الاتجـاه تتـراوح من الكتـابات ذات الطابع الدراسي، إلى البيانات التحشيدية والخطب، والفتاوى، وتفاسير القرآن، ومشروعات الدساتير، والإعلانات الإسـلاميـة لحقوق الإنسـان؛ فسأحـاول أن ألخص أكثـر تلك المجالات تماسكا في عدة نقاط:

أ) في الجـانب التحليلي أو جانب الرؤية، يـعتـبر أتبـاع هذا الاتجـاه أن «الحضـارة الغـربية» عـدوانية بطبـيعـتهـا لغلبة الجـوانب المادية عليـها؛ بما في ذلك الصـيغ المسيحية التي سادت فيهـا في العصور الوسطى وما تزال مؤثرة بقوة حتى اليوم. ويذكر «المعتـدلون» بين أصحاب هذه الرؤية الجوانب المادية التي يقـصدونها من مثل النزعـات القومـية المتعـصبـة، ورسالة الإنسان المسـيحي، ورسـالة الإنسان الأبيض، وبدائية كل الأديان والثقـافات والشعوب الأخرى غيـر الأوروبية. أما «المتطرفـون» من بينهم فيـذكرون أن هذا النزوع الغـلاب للسيـطرة والاستـيلاء وإلغـاء الآخـر، يعود إلـى ثلاثة تيـارات ثقافـيـة هي: الماسـونيـة، والماركسـيـة، والفرويدية.

ب) في الجـانب التـاريخي، يذكـر أتبـاع هذه الرؤية أن المسـلمين أجـابوا على هذه العدوانية بعـدة أشكال وطوال القرن ونصف القرن، منذ منتـصف القرن التاسع عـشر وحـتى اليـوم: بالحـركات المعـادية للاسـتعـمـار التي ظهـرت في البلدان الإسـلاميـة التي تعـرضت للعدوان ولـلاحتـلال، وإلى سائـر الأقطار العربيـة. والشكل الآخر من أشكال المواجهـة هو الحجاج الثقافي أو النضال الثـقافي ضد المفكرين الاسـتعـماريين والمـبشـرين. أما الشكل الثـالث فـتمـثل في بناء ثقافـة إسلامية للحفاظ على الهوية الصلبة والطهورية، التي حاول الغربيون ويحاولون تذويبها أو إلغاءها.

ج) في الجانب العملي والمعـاصر، كانت الإجابة الشاملة للأمـة على هذه التحديات ظهور حركات «الصـحوة الإسلامية» التي تجاوزت تصرفـات وجداليات الفعل إلى بلورة حركات إسلامية نهضوية في الثـقافة وفي السياسة والاجتماع، والتي بنت نظاما إسلاميا شاملا لم تتحقق سـائر مناحية بسبب ما تعرضت له حركات الصحوة ومـا تزال. أما العنف الثقافي، والعنف السيـاسي الظاهر لدى حركات الصحوة في العقود الأخيرة فأسبابه المباشرة تطور ظواهر وهجمات عنف الآخر

المباشر وغير المباشر أيضا.

والاتجاه الثاني، يعتبر أن لسوء العلاقة بين العرب والمسلمين من جهة، والعالم من جهة ثانية طرفين وليس طرفا واحدا. والطرف الأول؛ بحسب دعاة هذا الاتجاه من القوميين والتقدميين؛ هو النظام العالمي طبعا. وهو نظام ظهرت مركزيته الغربية إبان الحرب الباردة. وما كان الأمر أمر صراع ديني؛ بل هو صراع على الموارد والنفوذ بين الاتحاد السوفياتي، والكتلة الغربية، وموضوعه ما عرف بالعالم الثالث، الذي يقع في دائرته سائر العرب والمسلمين. وفي ذاك الصراع لم يسلك الاتحاد السوفياتي سلوكا استعماريا في الأعم الأغلب، إلا في المراحل الأخيرة. لكن كان لذاك الصراع جانبه الثقافي بين ما عرف بالثقافة الديمقراطية الليبرالية، والثقافة التقدمية أو ثقافة التحرر من الاستعمار وهي مشكلة ثقافية لدى العرب والمسلمين مع نظام القطبين ذاك. فكلتا الثقافتين ما رأت خصوصية للمسلمين أو للأديان والشعوب الأخرى في العالم الثالث؛ بمعنى أن الليبراليين والتقدميين اعتبر كل منهما أن قيمه عالمية وشاملة. وكلا الطرفين اعتبر عدم إقبال المسلمين ثقافيا على اعتناق قيمه بحماسة دليلا على رجعية الإسلام أو تخلف المسلمين وانتمائهم المستمر إلى عالم القرون الوسطى.

فإذا كانت مشكلات العرب والمسلمين مع نظام القطبين، في نظر أصحاب هذا الاتجاه، سياسية واقتصادية، بالدرجة الأولى؛ فإنه كانت لها جوانب ثقافية في الرؤية المتحيزة لمشكلات العالم الإسلامي، والعالم الثالث. وقد تبدى ذلك بوضوح بعدما استتبت السيطرة لنظام القطب الواحد في مطلع التسعينات من القرن العشرين. إذ ظهر مستشرقون جدد، واستراتيجيون، وإعلاميون، تحدثوا ويتحدثون عن الخطر القادم من العالم الإسلامي.

أما الطرف الآخر المسؤول فهو غياب حرية التعبير عن مصالح الناس وأفكارهم ومطامحهم. أما حركات الصحوة- في نظر أصحاب هذا الاتجاه- فتفتقر إلى فكر تنويري في مجال فهم الإسلام خارج نطاق التجربة التاريخية، كما تفتقر إلى فهم صحيح للتجربة التاريخية العالمية للإسلام، وتفتقر أخيرا إلى فهم واسع للتطورات المعاصرة في المجالات العربية والإسلامية والعالمية. فالمشكلة عند الإسلاميين- في نظر التقدميين- ليس في العنف الذي تمارسه قلة منهم في الداخل أو الخارج؛ بل في أهداف هذا العنف، ونتائجه الثقافية والسياسية على العرب وعلى المسلمين.

والاتجاه الثالث، في فهم تطورات علاقة العرب والمسلمين بالعالم، وهو توجه

مجـموعة من المراجـعين النقديين؛ فيـرى أن قضايا العرب والمسـلمين مع العالم هي قضـايا سياسـية واقتـصادية، وأن المشكلة تكمن في أن اسـتجابـاتهم لها أو ردودهم عليهـا هي ردود واستجـابات ثقافيـة. فالعجز فـي السياسة والاقـتصاد، ألجـأ العرب والمسلمين كما يحدث في ظروف التأزم السياسي والاقتصادي، إلى تأمل مشكلاتهم مع العالم مثل قضية فلسطين، والحروب الأهلية في عدة نواح، والقلق لدى الأقليات الإسـلاميـة في آسـيـا وإفريقـيـا وأوروبا وأمـريكا؛ كل ذلك يجـعل من مـشكلاتهم مشـكلات فريدة من نوعـها، وعلتـها -في نظرهم- كـراهية الغـرب وأهل الديانات والثقـافات الأخـرى للعرب والمسلمين أو بشكـل أدق للدين الإسلامي. وقـد شجع على هذا الانطبـاع أو هذا الوعي أطروحـات وأحداث مـثل قـضيـة سلمان رشـدي وأطروحة نهاية التاريخ، وأطروحة صراع الحضارات، ومشكلات المسلمين في عديد من البلدان. بيد أن هذا التأزم الناجم طبعا عن آليات الهيمنـة الثقافية والتفوق الثقافي الذي يسـوغ به سطوته، والناجم أيضـا عن العـجز العـربي والإسـلامي، لا يعني أنه ليـست هناك أزمة ثقـافيـة، وأزمة في الـفكر الديني. بدليل التـعليل الديني والثقـافي للمشكـلات، وليس لدى الإسلاميين وحـسب؛ بل ولدى القومـيين والتقـدميين؛ في طرائق فهم العالم ورؤيته.

2

عندمـا أردت التـحـدث في القـسم الأول من هذه الورقـة عن وجـهـات النظر العربيـة الموجودة حول العلاقـات بين الأمم والثقافـات والجماعات الدينيـة، وجدت نفسي أتحـدث وحسب عن عـلاقة العرب والمسلمين بالـغرب. ولا علة لذلك إلا أن القراءات العربيـة للديانات والثقافات غيـر الغربية في الخمسين عامـا الأخيرة نادرة. فالمثقفون العرب - والإسلاميون من بينهم على الخصوص- لا يعنون أو لم يعنوا إلا بعلاقـاتنا المتأزمة مع الغـرب. وحدها الديانة اليهـودية لقيت بعض الاهتمـام، بسبب الصـراع العربي الإسـرائيلي. لكن ليت هذا الاهتمـام لم يكن! فـقد رأيت عـشرات الكتب العـربية عن الدين اليـهودي هي في الأصل أطروحـات جامعـية أو مـقررات أكاديميـة، ومن الواضح أن كتب ابن حـزم أو القاضي عبـد الجبار أو الـشهرسـتاني، تتضّمن معارف ومعلومات أكثر بـكثير مما تتضمنه تلك المؤلفات الإدانية. وينسحب

ذلك على الكتب المؤلفة عن المسيحية، والتي تغلب عليها النزعات الجدالية القديمة. ومع ذلك فإن اليهودية تبقى في وضع أفضل من الديانات الأخرى التاريخية أو المعاصرة. فليست هناك بحوث جدية باللغة العربية- ولو مترجمة- عن الهندوكية أو البوذية. وعندما حدثت أزمة تماثيل الباميان البوذية، ما عرف أحد من الذين كتبوا في الصحف العربية شيئا شافيا عن الدين البوذي، ولا كيف حدث ويحدث أن البوذيين أقاموا ويقيمون هذه التماثيل، على الرغم من معارضة بوذا في الأصل لها، كما ذكرت وسائل الإعلام الغربية. وفي العقد الأخير من السنين ترجمت كتب، وألفت أو ترجمت بحوث عن الفرق الإنجيلية ؛ وللأستاذ محمد السماك جهد متميز في هذا المجال؛ لكنني لا أعرف دراسة عربية معاصرة عن الكنائس البروتستانتية الرئيسية، أو الفرق اليهودية المعاصرة يمكن الرجوع إليها لفهم خلفيات الأحداث والتحركات الجارية، والتي توردها وسائل الإعلام؛ ربما باستثناء موسوعة عبد الوهاب المسيري الجيدة التي تختلط فيها أيضا الأيديولوجيا بالتاريخ.

لكن، ما علينا! ولنعد إلى الموضوع الذي يعتبره المثقفون العرب رئيسيا، وهو الصراع (أو الحوار ؟!) مع الحضارة الغربية. لا أعرف دراسات عربية نظرية أو مترجمة إلى العربية في نصف القرن الأخير عن الحضارات وسنن قيامها وتطورها وانحطاطها، تتسم بالعرض الموضوعي، أو عرض المعارف والمعلومات المفيدة، باستثناء ما يلي: عروض مدرسية موجزة ضمن كتب فلسفة التاريخ أو المناهج التاريخية المقررة في الجامعات عن نظريتي شبنجلر وتوينبي. وترجمتين غير جيدتين لكتابي شبنجلر وتوينبي (موجز الكتاب وليس الكتاب كله)، وكتابات لمالك بن نبي عن الحضارة الحضاري الإسلامي/ الإفريقي الأسيوي (١٩٥٠-١٩٦٢)، وكتاب لقسطنطين زريق صدر عام ١٩٦٤، وثالث لحسين مؤنس صدر عام ١٩٧٧، وترجمة رديئة لكتاب فرنان بروديل عن الحضارات صدرت في التسعينات. وأعرف ستة عشر كتابا عن المواجهة بين الحضارة الإسلامية والحضارة الغربية، قبل تسعينات القرن العشرين، لا تشكل دراسة علمية لا عن الحضارة الإسلامية ولا عن الحضارة الغربية. ففي العام الذي صدر فيه كتاب زريق (١٩٦٤) وحتى عام ١٩٦٦ صدرت خمسة كتب في شتم الحضارة الغربية دونما إمكان لمعرفة أي شيء جدي عن هذا العدو الهائل الذي نواجهه منذ قرنين في حقبة ما يعرف بالعصور الحديثة! وعندما صدرت مقالة فوكوياما عن «نهاية التاريخ» عام ١٩٩٢، ثم مقالة هنتنغتون عام

١٩٩٣ عن «صراع الحضارات» وانهمك العرب جميعا في الرد عليهما، استبشرت خيرا. فقد انصرف المناقشون إلى إنكار نهاية التاريخ، وإنكار عدوانية الإسلام، واتجاهه الأصيل والباقي للحوار والتواصل. ويرجع تفاؤلي آنذاك إلى أن الإسلاميين العرب وغيرهم ظلوا منذ مطلع الخمسينات من القرن الماضي يقولون إن الصراع بيننا وبين الغرب حضاري طويل الأمد. لذلك اعتبرت أن الذهاب إلى أن حضارتنا هي حضارة تواصل وحوار هو بمثابة المراجعة النقدية للتوجه السابق. بيد أن الحال انقلب منذ منتصف التسعينات وحتى اليوم. فالتواصلية تعرض بإيجاز وتنصب على المقولات القرآنية وإنسانية الخلفاء الراشدين، ثم تعود الإدانة للحضارة الأخرى لتحتل الساحة باعتبارها عدوانا، وباعتبارنا ضحايا. وقد أعان على سيطرة هذا التوجه إقبال التقدميين العرب على مهاجمة العولمة بطرائق عقائدية تشبه طرائق الإسلاميين، واعتبار العولمة هذه جزءا من الهيمنة على العالم، وعلى العرب بالذات. والطريف أن أفضل خمسة عروض للحضارة الإسلامية حتى اليوم هي عروض استشراقية؛ كتاب آدم متز الصادر عام ١٩٠١ عن نهضة الإسلام، وكتاب جوزف هل في العشرينات عن الحضارة العربية، وكتاب كريمر في الثلاثينات عن روح الحضارة الإسلامية، وكتاب حضارة الإسلام لمجموعة من المستشرقين في الخمسينات وقد حرره برنارد لويس، وكتاب هودجسون الصادر عام ١٩٧٢ بعنوان: «مغامرة الإسلام: الوعي والتاريخ في حضارة عالمية». أما الكتاب السادس- حسب رأيي- في هذا المجال فهو لسيد أمير علي، وهو صادر في ثلاثينات القرن العشرين. وقد أصدرت مجموعة من الباحثين المصريين، بالتعاون مع المعهد العالمي للفكر الإسلامي بفرجينيا دراسة جيدة عن العلاقات الدولية في التاريخ الإسلامي تقع في عدة أجزاء؛ لكنها عن العلاقات الدولية، وليست عن حضارتنا وعلاقاتها بالحضارات الأخرى.

إن المقصود من وراء هذا الإسهاب الوصول إلى أننا لا نملك في الفكر العربي والإسلامي المعاصر رؤية للعالم؛ لا بالمعنى النظري، ولا بالمعنى الاستراتيجي/ السياسي. وإذا شكل ذلك جانبا من جوانب الأزمة في علاقاتنا بالعالم؛ فإنه من جهة أخرى ينم عن قصور معرفي شديد يقع في أصل هذه الأزمة المتفجرة؛ ويشمل ذلك الوعي بالعالم، وطرائق التعبير عنه. فالقصور المعرفي هو الذي يدفع للوقوع في فخ هنتغتون أو غيره باللجوء إلى الدفاع عن حضارتنا باعتبارها حوارية، وإدانة الأخرى لأنها غير حوارية. فالحضارات تقوم بينها علاقات في المديات الطويلة، فيها الصراع

وفيها الـتواصل والتقابس في الوقت نفسه؛ لكنهـا ليست فاعلا حاضرا ومـباشرا في التصـرفات السيـاسية والاقـتصادية والثـقافية؛ وبالتـالي لا يمكن التعلل بهـا سلبا أو إيجابـا في تصرفـات هذا أو في تصرّفـات ذاك أو في التجـارب كالتجـربة اليابـانية، وتجارب شـرق آسيـا في النهوض الاقـتصادي. فـقد اهتم الاقـتصـاديون والمثقـفون العرب فعلا بالنهوض الاقتصادي الياباني منذ ستينات القرن التاسع عشر. لكن البعد المعرفي الموضـوعي ما توافر غالبـا. بل كان القصد تارة الوصـول إلى أن النهوض لا يتطلب تخليا عن التقاليد الدينية والثقافـية، كما كان القصد طورا القول إن النهوض قرار سياسي وتنظيمي. لكن في الحالتين، كـما هو واضح، لا علاقة له بمدى عدوانية الغرب، ولا بالصراع أو الحـوار بين الحضارات؛ بل برؤية العالم، ورؤية المصـالح فيه ومعه.

ولنعد إلى المسألة الأكثر مساسا بعنوان هذه المداخلة: مسألة الرؤية للعلاقات بين الأمم والثـقافـات والجـماعـات الدينيـة. نحن لا نعـرف شيـئـا تقريبـا عن البـوذيين والهندوس، كما سبق أن ذكرت عندما اعتـبرت الدين عنصرا من عناصر الحضارة أو ركنا من أركانها. لكن علاقاتنا الثقافيـة والدينية بهذين المجالين سيئة منذ صار الوعي الديني عـاملا فاعـلا في السيـاسة، وفي العـلاقات الدولية. وبالوسـع القول إن هذه مشكلات عارضة وليست بالضرورة ذات طبيـعة دينية. وبالوسع القول أيضا إن عدة باحثين إسـلاميين كتـبوا في السنوات الأخـيرة عن إقرار الإسـلام للتعـددية الثقافـية والسيـاسية. لكن هذه النظرات تقلل من جـديتها وجـدواها عدة أمور أولها مـصائر الحوار المسـيحي الإسـلامي البادئ منذ أكـثر من خـمسين عـاما. وثانيهـا التطورات الفكرية والسلوكية لدى العرب والمسلمين تجاه المسيحيين. وثالثها رؤى الإسلاميين - المعتـدلين على الخصـوص- لمشكلات الأقليات الإسلامـية في العـالم، وفي الغرب على الخصوص.

ففي مجال العلاقـات الإسلامية المسيحية، والحوار المسـيحي الإسلامي ما كانت هناك مراجـعة ضمن الجـماعة العـربية في القرن الـعشرين للعـلاقات مع المسيـحيين العرب، والتي كانت ينبـغي النقاش في تجديدها، وفي النظر في عقـد جديد. وعندما كانت المسيحية العـربية تتعرض لضغوط تبشيرية هائلة من جانب المسـيحيات الغربية أفظع بكثيـر مما تعرض له المسلـمون، كـان الجهـد منصبـا علـى مواجـهة التـبـشيـر والاستشـراق بين المسلمين دونما حديث أو مساع لإمكانات التضـامن والتفاهم على

المستـويين الوطني والعربـي. ولمن لا يعرف؛ فإن الجـدال بين المسيـحيـة والإسلام في العـصر الحـديث؛ وإن كان قـد بدأ في شـبه القـارة الهندية لمواجـهة الـتبـشيـر؛ لكن المسلمين انصرفوا منذ مدرسة المنار لمجادلة المسيحية العربية استنادا إلى آليات المجادلة القديمة. وقد بدأت جهود اجـتهادية وتجديدية منذ عصر التنظيمات العـثمانية لإحلال مبدأ المواطنة مـحل نظام أهل الذمة القديم. لكن «الصحوة الإسلامـية» منذ أربعينات القـرن الـعـشـرين جـددت الـثنائيـات علـى نظام أهل الذمـة، وصـــولا إلى تطرف السبعـينات من القرن الماضي والذي أعاد الأمـور إلى بداياتها الوسيطة. وقد اجـتهد المصريون منذ الثـمانينات لتجـاوز الحركة الهدمـية تلك في أطروحات جـادة؛ لكنها استندت إلى موضوعـة «الجماعة الوطنية» التي تصح في مصـر لا في غيرها. وعندما أذكر هذا كله فليس للقول إن الإسلاميين العرب الآن لا يقرون مبدأ المواطنة والحرية الدينية؛ بل لأقـول إن الفكر الصحوي الإسـلامي ما تقدم بناء على فكر النهـضويين؛ بل إنه نقضه أو حاول ذلك. ولست أرى طبـعا أن الإسلاميين هم وراء تضاؤل أدوار المسيحـيين العرب في الثقافـة والاجتماع والسـياسة والعدد؛ فلذلك أسـباب أخرى. لكن يبـقى أن الأصوليـة الإسلاميـة أدت دورا سلبيـا مسـاوقا في ذلك كله حـتى لو اقتـصرت تأثيـراته على تجديد الجـداليات القـديمة، وعلى استـسهال التـعرض لحـياة الأديان الأخرى وشعائرهم وحرياتها الدينية وحراكها الاجتماعي.

وللحـوار المسـيـحي الإسـلامي قصـة أخـرى. فـقـد دعتـنا إليـه نحن المسلمين والمسيـحيين العرب الكنائس الغـربية مطلع الخمـسينات. وقد كنا وقـتها مـتشككين بالدوافع والآليـات. وقد زالت الشكوك منـذ زمن. لكن المبادرة مـا تزال بأيدي تلك الكنائس مثل مجلس الكنائس العالمي، ومجلس كنائس الشرق الأوسط، والفاتيكان. وباستثناء معهـد الدراسات الدينية في عمان-الأردن، لا أعرف مؤسسـة عربية معنية بالعـلاقات الإسـلاميـة المسـيحـية أو بالحـوار الإسلامـي المسيـحي. وفي حين تملك الكنائس والجامعات الغربـية معاهد ومراكز ومجلات للعلاقـات وللمعرفة وللحوار مع الإسلام، لا نملك نحن المسلمين شيئا من ذلك حتى الآن.

ولنصل إلى المسألة الطريفة والمحزنة، وذات الدلالة الفاقعة على علاقاتنا المتردية بالعـالم، وغربتـنا عن عالميـة الإسـلام، وعن التعـددية التي أكـثرنا الكتـابة فـيهـا في العقدين الأخـيرين. ففي إفريقـيا وآسيا ومنذ السـتينات «حركات تحـرير» وحركات استـقلالية لأقليات مـسلمة في بلدان ذات أكثـريات مختلفـة. وما استطاع المثقـفون

المسلمون الوصول إلى أطروحة عقلانية مصلحية في هذا الصدد.

وإذا كنا قد أشرنا هنا إلى سوء العلاقة بين الأقليات الإسلامية والأكثريات في بعض البلدان؛ فالأكثر دلالة على سوء علاقة المسلمين بالآخرين في بلدانهم وفي العالم أوضاع الأقليات غير المسلمة في بلدان الأكثرية الإسلامية.

بيد أن الأكثر تعبيرا عما أقصده من انغلاق الفكر الإسلامي وتأزمه وسوء علاقته بالعالم؛ يتمثل في النظرة الفقهية إلى أوضاع الجاليات الإسلامية في الغربين الأوروبي والأمريكي. فقد انصرف الإسلاميون المعتدلون في الثمانينات إلى إنشاء فرع دراسي سموه «فقه الأقليات المسلمة» لشرعنة إمكان استمرار عيش المسلمين في بلدان غير إسلامية! وهذا هو الغريب! فالذين يعتبرون وضع تلك الملايين وضعاً حرجاً وضرورة لا نقاش معهم. الغريب هو الإقبال على تبرير التعايش بين المسلمين وغير المسلمين في ظل سلطة وقوانين غير إسلامية. لكأنما نحن المسلمين لا نملك تجربة تاريخية في العيش مع العالم وفيه، والعالم غير المسلم على الخصوص. ولكأنما نحن في أواخر القرن السابع عشر أو في منتصف القرن التاسع عشر، حين كان النقاش بين الفقهاء: نقاتل أو نهاجر؟ أو كما لو أن الآخر هو الذي أرغمنا على الإقامة في دياره. إن عدد المسلمين في العالم اليوم أكثر من مليار، ونتعامل مع أنفسنا ومع العالم كأنما نحن أقلية تريد الانعزال والانفصال خوفا من أن تنقرض أو تتهدد هويتها!

3

أظهرت التحولات المعاصرة أن الفكر الإسلامي والسياسات الإسلامية تعاني أزمة طاحنة. إن هذا لا يعني أن الآخر محق في سلوكاته تجاه أرضنا وإنساننا ومصالحنا. كما أن القلق الإسلامي على مدى العالم لا يمكن التسرع في إدانته أو إنكاره أو الاستخفاف به. لكن الوعي الثقافي والديني السائد في المجالات الثقافية العربية والإسلامية لا يعين على التصدي للمشكلات الحقيقية في العالم ومعه، فضلا عن أن يقدم رؤية أو رؤى ممكنة للعلاقات بين الأمم والثقافات والأديان الأخرى. نستطيع الاستمرار في الشكوى من هجمة العالم علينا. لكن ذلك لن يحل المأزق، كما لن تحل المأزق أو تخرجنا منه دعوات الأصالة والتجدد الذاتي والغزو الثقافي

والانعزال أو الانتحار. ولست أعلم تماما ما يدور في بلدان العالم الإسلامي غير العربية. لكنني أعلم أننا نحن العرب المسلمين- والمثقفون الإحيائيون والأصوليون منا على الخصوص- صرنا بدون أن نقصد جزءا من العبء الواقع على أوطاننا وعلى المسلمين، ومشكلة للعالم أيا يكن الحق في دعاوانا وشكاوانا. لا بد من الخروج من اللحظة العاجزة. ولا بد من التصدي لها بالإصلاح، ولا بد أولا وآخرا من الدخول في العالم والمشاركة فيه بقوة وإن أبى ذلك علينا المهيمنون.

إن الرؤية الانقسامية للعالم من صناعة الإحيائية الإسلامية في الثلاثينات والأربعينات من القرن الماضي. فقد كان المراد الحفاظ على طهورية الهوية أو استحداث تلك الطهورية. وفي الحرب الباردة ازدادت تلك الطهورية تجذرا.

لا بد إذن من حركة للإصلاح الديني من ضمن نهوض ثقافي عربي وإسلامي. ولا يعني ذلك الرجوع إلى أطروحة تنويريي أواخر القرن التاسع عشر بحذافيرها، بل البناء على الروحية التي انطلقوا منها باعتبار أننا جزء من هذا العالم، ونريد المشاركة في تقدمه وأمنه وصنع حاضره ومستقبله، ومظلتنا مقاصد الشريعة التي تهب مطامحنا ومصالحنا الإنسانية طابعا أخلاقيا مسؤولا. وما أدعو إليه هنا ليس سهلا لا لأنه يتطلب شروطا ثقافية ومعرفية وأجواء نفسية غير متوافرة وحسب؛ بل إنه صعب لثلاثة أسباب رئيسية: الهيمنة الهاجمة فعلا بالحق وبالباطل، وانحياز الآخر فضلا عن صعوبات التغيير السياسي والاقتصادي في العالمين العربي والإسلامي- وهذه أمور التصرف في ظلها عسير ومضن فالعدوانية والاستبداد يضيفان عبئا إلى الأعباء الواقعة على عاتق الذين يريدون التغيير والإصلاح. وقد كانت تلك محنة الإصلاحيين الأوائل، لكنهم تقبلوا الأمر بشجاعة ومسؤولية في الأعم الأغلب.

وتحسن في هذا الصدد الإشارة إلى نموذج للصعوبات التي ذكرتها. فقد دأبت صحافة الآخر خلال الشهور الماضية على المطالبة بإصلاح البرامج في المدارس الدينية الإسلامية. وهكذا فإن كل دعوة للنظر في برامج التعليم الديني وغيره وطرائق عرضها للآخر، وصور الآخر الديني والوطني والعالمي فيها، عرضة للاتهام بالرغبة في تشويه الإسلام.

وهنا أذكر أننا عندما كنا ندرس مادة الفقه في الأزهر في الستينات، كانوا يقرئوننا نصوصا فقهية قديمة عن أحكام أهل الذمة وعن الجهاد. لكن شيخنا محمد

أبو زهرة كان يعتبر نظام أهل الذمة كله نظاما تاريخيا مضى وانقضى، فيدرسنا إياه معلقا بأن هذا الباب في كتب الفقه صار مثل باب أحكام الرق التي مضت وانقضت. ولذلك فقد كان يشجعنا على المقارنة بين آراء الفقهاء واجتهاداتهم المختلفة للتأكيد على التاريخية والانقضاء. وكذا فيما يتعلق بدار الإسلام ودار الحرب. وتمثل تأثير الأصولية في حقبة الجمود العقائدي في العقود الأخيرة، فبحجة التأصيل يتحويل الموروث الفقهي إلى حكم يضاهي في ثباته النص القرآني المحكم. ويصبح الأمر أخطر في مباحث أصول الدين.

إنني أرى أن هذه الأمور كلها تتعلق بشكل أو بآخر وبدرجة أو بأخرى برؤية العالم، أي بعلائقنا به، ومصالحنا معه، ودورنا فيه. ويقتضينا ذلك عملا معرفيا دؤوبا، ومتابعة مصممة متبصرة، ونزوعا نقديا مسؤولا، ونظرا للأمة ومصائرها ومستقبلها. والأمر صعب بسبب اليأس والإحباط ونزعة الهروب إلى الأمام، والافتراق الهائل بين الواقع والطموح، والعجز عن التغيير. لكن الرهان يبقى على قدرات النخب على التجدد، وإرادتها المشتركة في صنع مستقبل آخر.



المثاقفة بين الرغبة والحقيقة

فيصل درّاج ◆

يحيل مفـهوم المثاقفة-نظرياً- على عقل إنسـان جماعي، قوامه حوار الـثقافات المختلفـة، وغايتـه مجـتمع إنساني مـتكامل لا نزاع فيـه؛ غيـر أن الفرق المتـجدّد بين الظواهر الإنسانية العـيانية والخطاب النظري الذي يرد إليها، يجعل من المثـاقفة دعوة أخلاقية مجزوءة التحقق. ذلك أن بعض العقول يؤمن بالبحث عن الحقيقة وبنشرها، خلافاً لعقول أخرى تؤمن باحتكار حقيقة جاهزة ونهائية.

يقول محمد إقبال في مـقدمة كتابه «تجديد الفكر الديني في الإسلام»: «إن روح الفلسفـة هي روح البحث الحر، تضع كل سند موضع الشـك، ووظيفتها أن تـتقصى فروض الفكر الإنساني التي لم يمحصها النقد إلى أغوارها. وقد تنتهي من بحثها هذا إلى الإنكار، أو إلى الإقـرار في صراحـة بعـجز التـفكيـر العقلـي البحت عن اكـتناه الحقيقـة القصوى..»[١]. يؤمن إقبال بالفكر المتحـرر من الأحكام المسبقة، وبضرورة البحث والتـقصي التي لا تبلغ - لزومـاً- الحقـيقة الأخـيرة، بيد أنه وهـو يبحث عن حقيـقة عصيّـة على الترويض، يؤمن أولاً بـ«الفكر الإنساني»، المتـعدد الأبعاد، الذي راكم الخبـرة في أزمنة وأمكنة مـتعـددة. ولعل هذا الفكر المتسـامح الطليق، هو الذي

◆باحث وناقد من فلسطين.

يجعله يصطحب معه، في رحلة بحثه المتسامحة، بيركلي وبيرغسون وكانت وغيرهم، إلى جانب موروث إسلامي، اختبره وتعرّف على تفاصيله. لكن ما يقول به الفيلسوف الباكستاني المسلم لا يقر به برنارد لويس، المفكر السياسي الأمريكي البريطاني الذي كتب عن العرب والمسلمين، حين يكتب: «عندما تتصادم حضارتان، تسود أحدهما وتتحطم الأخرى»(٢). تلغي ثنائية السيطرة والإخضاع إمكانية الحوار، وتلغي معها فرضية «الحقيقة المجزوءة»، ذلك أن «الحقيقة الجوهرية» قائمة في الصدام وفيما آل إليه.

يقدم عالم الأنثروبولوجيا الفرنسي كلود ليفي ستروس منظوراً خاصاً به، لا ينقصه التسامح ولا يعوزه الانفتاح، فهو يقول: «إن الإسهام الحقيقي لأية ثقافة لا يتكوّن من قائمة الاختراعات التي أنتجتها، بل من اختلافها عن غيرها. فالإحساس بالعرفان والاحترام لدى كل فرد في أية ثقافة تجاه الآخرين لا يقوم إلا على اقتناع بأن الثقافات الأخرى تختلف عن ثقافته في جوانب عديدة حتى وإن كان فهمه لها غير مكتمل..»(٣). يلامس ستروس سؤال المثاقفة مشيراً إلى عناصر ثلاثة، يقول أولها: لا وجود لثقافة إلا في هوية محددة تميزها عن غيرها، فإن انتفى التميز انتفت الثقافة وأصبحت باطلة ولاغية، مما يجعل كل حديث سوي عن الثقافات حديثاً عن الهويات الثقافية. ينطوي العنصر الأول على آخر يقول: لا وجود لثقافة محددة إلا في علاقتها بثقافات أخرى مختلفة عنها، كما لو كان الاختلاف قوام الهوية الثقافية وشرط حوارها مع الهويات الأخرى. فلا حوار بلا اختلاف ولا اختلاف بلا هوية، ولا هوية إلا بوعي الفرق بين «الأنا» و«الآخر». يفضي العنصران السابقان إلى ثالث، يتحدث عن فضيلة الاعتراف المتبادل بين الثقافات المختلفة، دون النظر إلى ما تتفق فيه وتختلف عليه، لأن الاعتراف تعبير عن موضوعية الاختلاف وعن الوعي الموضوعي، الذي يحتفي بالحوار ويستنكر الإلغاء.

١ – المثاقفة: إضاءة المفهوم:

تتعين المثاقفة، نظرياً، بحوار ثقافة محددة مع ثقافات مغايرة لها، بحثاً عن عقل ثقافي جماعي، يرى في المشاركة العادلة مبدأ، ويرى إلى خير إنساني مشترك. لكن ما يبدو واضحاً وبسيطاً، قوامه ثقافات مستقلة تحاور بعضها، يتكشف أكثر صعوبة مما

يبدو، بسبب شروط الحوار الثقافي، بلغة معينة، أو المثاقفة، بلغة أخرى أكثر دقة. فاعتراف ثقافة محددة بأخرى مختلفة عنها، يردّ إلى منظومتين من المفاهيم غير متجانستين بالضرورة، الأولى منهما منظومة معرفية، تشرح الظواهر الإنسانية بمقولتي: الصحيح والخطأ، والأخرى منهما منظومة أخلاقية، تؤوّل الظواهر بمصطلحي: الخير والشر. ومع أن في المنظومة الأولى، وهي تستند غالباً على التجارب الإنسانية المتراكمة، ما يقرّب بين الثقافات المختلفة ويضيّق أوجه الاختلاف بينها، فلا أحد يماري في مكافحة الأمراض على سبيل المثال، فإن في المنظومة الثانية ما يظل عصياً على القبول الجماعي، بسبب اختلاف العادات والمعتقدات. كأن في المنظومة الأولى ما يحيل على تاريخ العلم والمكتسبات العلمية، وكأن في الثانية ما يستدعي الإيمان والعقائد، التي قد تقبل بالعلم، دون أن ترى فيه حقيقة نهائية.

لا يقوم الإشكال في المنظومتين السابقتين المختلفتين، بل في تأويل نتائجهما، الذي يستولد المثاقفة السوية، أو يلغي شروطها. فإذا كان الاعتراف المتبادل بين الهويات الثقافية المتغايرة شرط المثاقفة ومقدمة لها، فإن انقلاب مقولتي الخير والشر إلى مقولتي الأقوى والأضعف، يجتث شروط المثاقفة ويفرض مرجعاً ثقافياً وحيداً. شيء يذكر ببعض أفكار اليوناني أرسطو القديمة، التي تحدثت عن «سيادة الكمال على النقص، والقوة على الضعف، والفضيلة السامية على الرذيلة»(٤). ومع أن القول يلوذ بكلمة الفضيلة فإنه وهو يواجه الضعف بـ القوة يعيّن القوة في ذاتها فضيلة أولى، وهو ما لا يأتلف مع معنى المثاقفة، الذي يستدعي مفهوم المساواة لا فكرة التفاوت. فعلى خلاف المفهوم الأول الذي يوزع على بشر متساوين حقوقاً وواجبات متساوية، يقرر التفاوت مراتب بشرية، يسوس فيها الإنسان الأعلى الإنسان الأدنى. وعن معتقد تفاوت الثقافات البشرية تصدر سياسات ثقافية تترجمه، كأن يحاول الفرنسيون، إبّان سيطرتهم على المغرب العربي، تنصير البربر وإلغاء اللغة العربية والعبث بالتقاليد الموروثة، على اعتبار أن تمدين العرب لا يتحقق إلا بتحريرهم من لغة القرآن.

يفضي الحديث عن الفرق بين التفاوت والمساواة إلى حديث مواز عن: النسبي والكلي، إذ المفهوم الأول يرى إلى تنوع الثقافات الإنسانية، بينما يكتفي التصور الثاني باختزال التنوع إلى تصور ثقافي وحيد، هو تصور «الإنسان المتفوق». والفرق بين التصورين هو الفرق بين الأحادي والمتعدد، ذلك أن التنوع الثقافي يقضي بتنويع المعايير

والرؤى والأحكام، على مبعدة عن تصور ضيق يضع «الهوامش البشرية» المختلفة في «مركز وحيد» يشرف عليها ويقف فوقها. وواقع الأمر أن هذا التصور، الذي يحتفل بـ«الأدنى» و«الأعلى» يسهم في «الركود الثقافي الإنساني»، لأن الإبداع الثقافي، وهو أحد وجوه المثاقفة، يصدر عن التنوع الثقافي والاعتراف به وتسهيل سبله. ولهذا فإن صرخة باسكال الشهيرة: «العرف هو طبيعتنا» لن تنتهي، رغم ضمانها الديني، إلى شيء كثير، لأن العرف الذي يدعو إليه هو: «العرف القومي الفرنسي». كأن باسكال لا يحاور غيره، إلا إذا ارتضى هذا «الغير» أفكار الفيلسوف، قبل بدء الحوار، كما أشار الناقد الأدبي تودوروف في كتابه «نحن والآخرون»[٥].

يمحو التصور الإطلاقي، الذي يعيّن «العرف القومي المحدود» عرفاً للمجتمعات جميعاً، موضوعية الحكم ويصادر إمكانية المثاقفة. غير أن تأمّل الحكم، وهو حكم يحتكر الحقيقة، يقوّض موضوعية الاختلاف ويمهّد لتبرير «المصالح» في آن. كما لو كان احتكار الحقيقة، وهي تمس الأفكار والعقائد، مدخلاً لاحتكار ما يقع «وراءهما» ومسوغاً لعقاب من يرفض عرفاً غريباً عن هويته الثقافية. فحين تحدث الفيلسوف الإنجليزي هيوم عن «الشعوب الأخرى» في القرن الثامن عشر قال: «تشكل الأمم الأوروبية هذا الجزء من الكرة الأرضية الذي يقتات بشعور الحرية، والشرف والإنصاف، وبقيم تتفوق على قيم البشرية جميعاً»[٦]. إن القيم الأوروبية، التي تتفوق على «ما تبقى من القيم»، هي التي تسمح بـ«احتكار» مصائر «الشعوب الأخرى»، لأنها قيم تمثّل الفضائل جميعاً. غير أن هذه القيم، التي تؤكد الشرف والإنصاف، تفصل بين القول والفعل، لأنها مطمئنة إلى مبدأ التفاوت، الذي يضع شعباً فوق آخر، وعازفة عن مبدأ المساواة، الذي يعترف بحقوق متساوية لثقافات مختلفة. ولهذا تتأسس المثاقفة، وفقاً لتصورات هيوم، على ثنائية المعلم الشريف والتلميذ المحتمل، إذ على الأوروبي أن يعلّم غيره القيم التي يحتاجها، وأن يتوسل العقاب الملائم كي يعلّم التلميذ «القيم المتفوقة». وإذا كان هيوم قد وضع التفاوت في حقل القيم، فإن برنارد لويس، وبعد أكثر من قرنين، رفع التفاوت إلى مقام المواجهة النهائية، متحدثاً عن النصر والهزيمة والسيطرة.

تتأسس المثاقفة على تفاعل حر بين ثقافات مختلفة، ينشد خيراً يتوزع على الجميع، دون زيغ أو محاباة. وهذا التفاعل أثر لفكر حواري يؤمن بالاختلاف والمساواة في آن، دون أن يرى أن بعض الشعوب «أقل شرفاً» من شعوب أخرى. إن

وضوح القول لا يحرره من صعوبات محايثة له، ذلك أن الفكر هو ماضيه القريب والبعيد، الذي يحتضن ذاكرة متعددة المستويات والأطياف. ولهذا لا يستطيع المستشرق الإيطالي المعاصر فرنسيسكو جابريلي أن يكون موضوعياً تماماً، في حديثه عن «الإحياء العربي»، كأن يتعاطف مع ميل العرب إلى الوحدة القومية، دون أن يكون نزيهاً في موقفه من استعمار فرنسا للجزائر، على سبيل المثال، وهو ما أشار إليه الراحل الكريم د. شكري محمد عياد في كتابه «نحن والغرب».

لم يستطع هيوم أن يرى قيماً تضارع القيم الأوروبية في تفوقها، منتهياً إلى ثنائية الأعلى والأدنى، ولم يقدر جابرييلي أن يتعرّف على «الأسباب الحقيقية» لحرب الجزائريين ضد السيطرة الفرنسية، منتهياً إلى حياء زائف بين الطرفين. وواقع الأمر أن الفيلسوف، كما المستشرق، يطرح موضوع الحقيقة والمنفعة، الذي يقوّض إمكانية المثاقفة السوية، ويبني لقاء الثقافات المختلفة على مبدأ التفاوت. ومع أن الحقيقة لا تمنع المنفعة، فإن المنفعة لا تنفتح، لزوماً، على الحقيقة، لأنها تشتق مبادئ الأخلاق من نتاجات «الشعوب المتفوقة». وعلى هذا، فإن المثاقفة السوية تحيل على منظومة أخلاقية راقية، قبل أن تستدعي الحوار والاختلاف الثقافي، على مبعدة عن مراجع معيارية، ترفض المساواة بين الشعوب المختلفة. ليس غريباً، والحالة هذه، أن تقرن اللغة العربية بين الثقافة والارتقاء، وبين التثاقف ومحاربة الاعوجاج. جاء في «لسان العرب» للعلامة ابن منظور: «ثقف الشيء: حَذَقَه. ورجل ثَقِف رجل حاذق فَهِم، ذو فطنة وذكاء، والمراد أنه ثابت المعرفة بما يحتاج إليه. وفي حديث عائشة تصف أباها، رضي الله عنهما؛ وأقام أَوَدَه بثقافه، الثقّاف ما تقوم به الرماح، تريد أنه سوى عوج المسلمين..». ودون الوقوف على الكلمة في اشتقاقاتها المختلفة، فإن فيها ما يقول بالحذق والمهارة والصقل والحكمة. ويغدو معنى «المثاقفة» أكثر وضوحاً، حين تأمّل صيغة «المفاعلة» القائمة فيها، التي تعني تبادل المهارة النبيلة التماساً لما هو أرقى وأكثر استقامة. كأن المثاقفة أثر للتعامل الأخلاقي مع الثقافات المختلفة، قبل أن تكون لقاء بين ثقافات تتميز من بعضها.

٢- المثاقفة السوية في الموروث الإسلامي:

تتضمن المثاقفة، كما يدلل عليها الموروث الإسلامي الأصيل، أبعاداً أربعة: أولها

الوعي بالهوية الثقافية (الذاتية) والاطمئنان إليها، مما سمح بالحوار مع الثقافة اليونانية والهندية والفارسية، وأنجز حواراً مثمراً، مبرّءاً من معايير القوة والضعف، غايته التعرّف النزيه والمعرفة الصحيحة. ولهذا عكف العالم المسلم «البيروني»، على سبيل المثال، على دراسة العقائد الهندية، التي كانت تباين العقيدة الإسلامية أشد المباينة، وخلّف وراءه أثراً عظيماً «تحقيق ما للهند من مقولة»[٧]. غير أن البيروني، كما غيره من علماء المسلمين، لم ينجز ما أنجزه إلا لسببين، أولهما اطمئنانه إلى هوية ثقافية إسلامية مستقلة عن غيرها وواثقة بنفسها ومؤمنة بغاياتها، وثانيهما: وهو لا ينفصل عن الأول، موقفه الحيادي النزيه من الموضوع الذي تعامل معه. بل أن ذلك الحياد في الحوار والمساءلة لم يكن ممكناً، من دون هوية مؤمنة ثابتة، لا تقبل باستكبار «الآخر»، ولا تواجه «الآخر» باستكبار ترفضه، إيماناً منها باحترام الثقافات المغايرة وبالاقتراب منها بعدالة وتسامح.

أما العنصر الآخر، الذي حايث المثاقفة الإسلامية، فتمثل في الاعتراف بهوية الآخر المستقلة، كما لو كان استقلال الهوية الثقافية الإسلامية لا يستوي إلا بالاعتراف بهويات مغايرة مستقلة بذاتها. لذلك كان المسلمون بعيدين عن «فلسفة هيوم» اللاحقة، التي تمنع الفضائل عن شعوب معينة وتقصرها على شعوب أخرى. وقد تكشّف الاعتراف الإسلامي بالآخر في موقف علماء المسلمين من أرسطو، على سبيل المثال، الذي حظي بحلقات دراسية متعددة، تنقلت بين الاسكندرية وحران وأنطاكية وبلغت ذروتها في بغداد، في زمن المأمون الخليفة العباسي.

ويعطي كتاب «الفهرست» لابن النديم، ومراجع أخرى، صورة عن العلماء المسلمين الذين انصرفوا إلى الدراسات الأرسطية، مثل الفارابي وابن سينا والسجستاني.. بيد أن العنصر الجوهري في هذا كله، وهنا العنصر الثالث، فيتجلى في تصوّر المثاقفة وممارستها، الذي يضع ثقافة في مواجهة ثقافة، أو جملة من التصورات والمعتقدات والرؤى في حوار مع تصورات ورؤى مغايرة، دون توسّل عناصر خارجة عن الثقافة، ودون التماس أدوات غير ثقافية تنصر ثقافة وتحطّم أخرى. كانت المثاقفة الإسلامية فعلاً معرفياً -أخلاقياً، ثقافياً في استهلاله وثقافياً في ختامه، لا استكبار فيه ولا تزوير، كما لو كان يؤمن بتعددية المواجهات، ويؤمن أكثر بأن لكل مواجهة أدواتها ووسائلها وأغراضها. كتب الفرنسي أرنست رينان في القرن التاسع عشر السطور التالية: «لقد هزمت البربرية إلى غير رجعة، لأن كل شيء

يغدو، شيئاً فشيئاً، علمياً. فلن تملك البربرية المدفعية أبداً، وحتى لو امتلكتها فإنها لن تستطيع استعمالها»[٨]. يقيم رينان علاقة بين المدفعية وانتصار الثقافة الأوروبية، مؤسساً حوار الثقافات على أدوات عسكرية، حيث المدفع الأقوى هو المعبّر عن الثقافة الأقوى، وحيث من لا مدفعية له لا ثقافة له. وهذا ما رفضه علماء المسلمين، في زمن ازدهار الإسلام وصعوده، حين حاوروا «النص الآخر» بالأسئلة، وساءلوا في «النصوص المغايرة» مواقع الصواب والخطأ.

إن ثقة الهوية الإسلامية الأولى الواثقة بذاتها، وهنا العنصر الأخير، هو الذي أتاح لها أن تحاور «الآخر» باستقلال كبير، دون أن تزوّر ما تقرأ أو تزوّر ذاتها، ودون أن تقع بما سيدعي، لاحقاً، بـ«التبعية الثقافية». وبسبب ثقة بالذات أكيدة، وإيمان بأن الحوار مع موضوع خارجي يغيّر الموضوع، وقد يغير المحاور أحياناً، فإن «أرسطو العربي» لا يساوي تماماً «أرسطو اليوناني». فقد فهمه المسلمون كما أرادوا أن يفهمونه، وأسندوا إليه كتباً ورسائل ليست له، اتكاء على ما أملاه البحث وأفضى إليه السياق. بل إن مفكري الإسلام، وكما يذهب محمد إقبال، انتهوا إلى مناقضة الفكر اليوناني عموماً، بعد أن أقبلوا عليه في باكورة حياتهم بشغف شديد. فقد كان عليهم أن يكتشفوا أن النظرة الواقعية، التي تمليها روح القرآن الكريم، لا تأتلف مع الفلسفة اليونانية بتفكيرها النظري المجرد، الذي يغفل جوانب من الواقع المحسوس[٩]. وسواء أصاب محمد إقبال في اجتهاده كثيراً أم قليلاً، فإن اختلاف الفكر الإسلامي مع الفلسفة اليونانية تعبير عن إبداع المثاقفة الإسلامية، التي اتكأت على ثقافتين مختلفتين وتطلّعت إلى أفق ثقافي جديد. ولعل هذا المنظور الثقافي الإبداعي هو الذي استولد من الثقافة الإسلامية مناهج لن يصل إليها الفكر الأوروبي إلا بعد زمن لاحق طويل، كأن يرى النظّام في الشك بداية لكل معرفة، وأن يكون الغزالي في كتابه «إحياء علوم الدين» سابقاً للفرنسي ديكارت، مرجع الفلسفة الأوروبية المعاصرة، كما يقال، وأن (تقترب) دراسات ابن حزم والكندي والبيروني من المنهج التجريبي، قبل أن يصل إليه الإنجليزي روجر بيكون[١٠]. وهذا ما يدفع بـ»ريفولت» أن يقول في كتابه «بناء الإنسانية» ما يلي: «أما ما ندعوه العلم، فقد ظهر في أوروبا نتيجة لروح من البحث جديدة، ولطرق من الاستقصاء مستحدثة لطرق التجربة، والملاحظة والمقاييس، ولتطور الرياضيات إلى صورة لم يعرفها اليونان. وهذه الروح وتلك المناهج العلمية أدخلها العرب إلى العالم

الأوروبـــــــــي»[١١].

تجاوز المفكر الإسلامي، إيجـاباً، المواضيع الثقافـية (الأجنبية) التي تعامل مـعها، لأنه اعترف بها وباستقلالها عنه، دون أن يعلن عليهـا الحرْم والعقاب، متوسداً منهجاً قوامه الموضوعية والتسامح، وجوهره المعرفـة والأخلاق. وهو فيما فعل، كان مختلفاً عن المستـشرق الذي ستـأتي به أوروبا المسيـحية - القـروسطية، والذي سيـترك آثاراً مـتوالدة، فـقد نسـب المستـشرق، غـالبـاً، إلى الإسلام صـوراً نمطيـة جامـدة، مثـقلة بالتصنيع؟ والسلب، كالزعم بعداء الإسلام للعـقل والعلم، أو عجزه عن رؤية الحياة في وجوههـا المتكاملة واقتصاره على الأحـادي والمجزوء، أو إنكاره للتقنيـة وإكباره للنفعي المباشر. وواقع الأمر أن الفكر الاستشراقي جعل من الإسلام نقيضاً للحضارة الأوروبيـة القروسطيـة والحديثـة في آن، مـعتـرفاً بذاته فـقط ورافضـاً الاعتـراف به، ومؤكـداً ذاته مقيـاساً كـاملاً يقاس به غـيره. فإذا كـان الفكر الأوروبي هو العقـلانية والعلم والتقنية والمنظور الشمولي للعالم، كان على الإسلام أن يكون نقيضاً كلياً له. لكن الركون إلى النموذج السوي الكـامل، وهو النموذج الأوروبي، والنموذج المشوه الناقص، وهو النموذج الإسـلامي، يدلل على أن المنظور الأوروبي يعيّن ذاته مرجـعاً وحيـداً للعالم لا أكثر، يخـترع الإسلام من تصـوراته الذاتية، قبل أن يتـأمله بمقارنة موضوعيـة. لهذا يستطيع ماك دونال أن ينسب إلى الإسلام عـدم القدرة على «تصور الحياة ككل، وميل للتأثر بفكرة واحدة وجهل بباقي الأشياء»[١٢].

يصـدر اخـتراع «الآخـر» سلبـاً، في الفكر الاسـتـشـراقي، عن تصور مـأخـوذ بالتفـاوت وبالمراتب البشـرية، يرى في الأوروبي إنساناً كامـلاً تليق به حقـوق كلية، ويرى في غير الأوروبي إنساناً أدنى، لا تحتاجه الحـقوق ولا يحتاج إليها. لذلك يُكثر ألكسي دوتوكفـيل من الحديث عن الديمقراطية والمجـتمعات الديمقـراطية، فإن وصل إلى مستعمرات فرنسا، في القـرن التاسع عشر، أغلق الحديث وذهب في اتجاه آخر، كأن يكتب في عام ١٩٤٦، خلال زيارته للجزائر: «وفي هذه الأثناء، مر شهر تم فيه ضرب العـرب كثـيراً. هذه النوادر كانت تـسلينا، لكنها لم تكن تعلمنا شـيئـاً، إذ ما يمكن أن يكون حـال الموظف المدني المسكين في مـواجـهة الغطرسـة الفـرنسيـة التي تحتقره؟»[١٣]. يندرج «ضرب العـرب» اليومي في حواشي النوادر، ولا يتـبقى منهم إلا «الموظف المدني» الذي يعمل تحت الإمرة الفرنسية، كما لو كان ما تبقى من نوافل بشرية لا تثير الاهتمام.

يقـول البعـض: «إن الفكر هو ماضيـه». يشـير القـول إلى عـادات الفكر، التي يورّثهـا كل جيل إلى آخـر، ومع أن في القـول ما يؤكـد سطوة العـادة المتوارثة، فـإن العـادة الموطدة تزداد ثبـاتاً في الفكر الانـتصـاري. فلقـد أثّمت القـرارات الكنسـية الأوروبيـة ابن رشد منذ النصف الثـاني من القرن الـثالث عـشر (١٢٧١ - ١٢٧٧) ونسبت إليه الكفر والزندقة، ونسجت حول شخصيته روايات كاذبة، وأصبح اسمه نظيراً للاعـتلال والاختلال. ومهـما تكن الأسباب التي أدّت إلى «أبلـسة» ابن رشد، في المحـافل الدينيـة والدراسيـة الأوروبيـة، فـإن ما كـان مـرفوضـاً فـيه هو وجـوده «الغريب»، أي المسلم الذي يؤثر في حلقات دراسية مسيحية(١٤). وإذا كان تأثيم ابن رشـد قد حـصل قـبل صعـود السيـطرة الأوروبية، فـإن هذا الصـعود المتـواتر وضع «الغريب» في إيديولوجيـا انتصارية مكتفية بذاتهـا، ترى في المنتصر مرجعاً للحـقيقة وفي المهزوم عدواً لهـا. ولعل هذا الانتصار، الذي لازمته عـادات الفكر المتوالدة، هو الذي جعل، ولا يزال، من المثاقفة الموسعة أمراً مجـزوء التحقيق، خلافاً لتجربة الفكر الإسلامي، التي ارتقت بالمثاقفة، حين كان الفكر الإسلامي في ذروة صعوده.

٣- المثاقفة الناقصة في شرط معتل:

ابتداء من القـرن التاسع عشـر وما تلاه، دخل المفكر المسلم إلى لون من المثاقـفة يختلف عمـا سبقه. كانت الثقـافة العربية - الإسلاميـة في طور من الوهن والجمود، والتوسـع الأوروبي اجتاح كـثيـراً من ديار الإسلام، وكـان العالم الأوروبي قـد أنجز ثورات حاسمة متلاحـقة، تتضمن الثورة الصناعية والعلمية والقوميـة.. وكان طبيعياً أن تكون المثاقـفة الإسـلامية الجـديدة مرآة للزمن الجـديد، فلا هي قـادرة على انتزاع اعتراف «الآخر» بهـا، وليس لها من المنعة والنفوذ ما تحاور به «ثقافـة منتصرة» حواراً متكافـئاً. قادهـا هذا كله، ولم تكن مخطئـة تماماً، إلى اعتناق مـبدأ: الكونيـة، فآمنت بكونية العـقل والمعرفة والخبـرة الإنسانية، مـستدعيـة، ربما، حلم الحضارة الإسلامـية القديم، الذي قام على البحث عن الحقيقة وتوزيعـها على الجميع. وإذا كانت المثاقفة الجديدة لم تخطـئ، كثيـراً، وهي تأخذ بمبدأ كـونية المعارف الإنـسانية، فـقد أخطأت وهي تضيف إليه مـبدأ معتلاً هو: مـبدأ المحاكاة، ظناً منهـا أن على ناقص المعرفة أن يحـاكي من فـاقـه علمـاً، دون أن تدري أن الأزمنة الحـديثـة تعـيّن مـبـدأ: الأقـوى

والأضعف مرجعاً مسيطراً، داخل المعرفة وخارجها. ومع أن مبدأ المحاكاة يحمل تهافته في داخله، فهو يؤسس التقليد والتبعية، فإن التقليد التابع في ذاته لم يكن ممكناً، بسبب المرجع المسيطر، الذي يحدّد شكل التقليد وحدوده.

حرص المفكر المسلم، في المثاقفة الجديدة، على هويته الإسلامية، وعمل على محاكاة الأوروبي المنتصر معرفة وفلسفة، مؤمناً بأن المحاكاة، وهي نقيض الإبداع، ستضع المسلم والأوروبي في طريق واحد، ولو بعد حين. وواقع الأمر، أن هذا المفكر لم يكن مخطئاً، بقدر ما كان بريئاً، لأنه قاس المثاقفة الجديدة على المثاقفة الإسلامية المبدعة الأولى، معتقداً أن التسامح قائم في جميع الأزمنة. ويمثّل المصري رفاعة الطهطاوي (١٢١٦ - ١٢٩٠ هـ / ١٨٠١ - ١٨٧٣م)، الذي درس في فرنسا ثلاث سنوات (١٨٢٦ - ١٨٣٠)، المفكر المسلم الذي جمع في تصوراته بين الهوية الإسلامية ومبدأ المحاكاة وَوَهمْ التسامح الكوني. ويعطي كتابه «تخليص الإبريز في تلخيص باريز»، الذي طبع للمرة الأولى عام ١٨٤٩، صورة عن دلالة الغرب في فكر من يود تقليده، أو صورة عن فتنة الغرب المتقدم في ذهن من عاش تجربة الانحدار والفوات. فهو يكتب على سبيل المثال، وهو يتأمل «الحق العام للفرنساوية»، الكلمات التالية: «سائر الفرنساوية مستوون قدام الشريعة»[١٥].

وبداهة، فإنه لم يكن «يترجم» احتفالاً بالمعرفة في ذاتها، بل كان يسعى إلى وضع المصريين أمام مشهد سياسي جديد، عناوينه الحقوق والمواطنة وتساوي المواطنين، كما لو كان على المصريين أن ينجزوا «انقلاباً كبيراً» خاصاً بهم، يماثل انقلاب الفرنسيين في نهايات القرن الثامن عشر. لكنه وهو يكتب عن «المرجع - المثال» كان يكتب، في اللحظة ذاتها، عما يدعّم المرجع، بالمصداقية والبرهان المقنع. لذلك يكتب، بعد صفحات قليلة، فصلاً عنوانه: «في عادة سكنى أهل باريس وما يتبع ذلك»، جاء فيه: «والبلاد الإفرنجية مشحونة بأنواع المعارف والآداب التي لا ينكر إنسان أنها تجلب الأنس وتزين العمران، وقد تقرر أن الملة الفرنساوية ممتازة بين الأمم الإفرنجية بكثرة تعلقها بالفنون والمعارف، فهي أعظم أدباً وعمراناً..»[١٦]. يضع الطهطاوي في الفكرة المرغوبة ضمانها، والفكرة هي إقامة نظام يستوي الناس فيه «قدام الشريعة»، والضمان معارف فرنسا وفنونها الممتازة. لكن الطهطاوي ينسى، رغم نواياه الطيبة، أو بسببها، أن الحقوق التي جاءت بها الثورة الفرنسية مقصورة على الفرنسيين ممنوعة عن غيرهم، وهو ما جعل نابليون، حين غزوه لمصر في عام

١٧٩٨، يَعِد المصـريين الذين ثاروا عليه بالعفـو، ثم يرمي بهم، بعد الاستـسلام، إلى نهر النيل.

تطلع الطهطاوي إلى مجتمع مصري يحاكي المجـتمع الفرنسي عمراناً وسياسة، دون أن يفرّط بعقيدته الإسلامية، وهذه الرغـبة، التي لم تتحقق، هجس بها بعده خير الدين التونسي، الذي تعلّم الفرنسـية وذهب بدوره إلى باريس عام ١٨٥٣، ونشر في عام ١٨٦٧ كـتاباً شـهيـراً عنوانه «أقوام المسـالك في معـرفة أحوال الممالك». رأى التـونسي أن «التـمـدن الأوروبي هو أبعـد مـا توصلت إليـه الأمم والإنسـانيـة جمعاء»[١٧]، ورأى في هذا التمدن مـعطى موضوعياً ثـابتاً، على الأمم أن تأخذ به، دون النظر إلى السياسة الأوروبية ومراميها، ذلك أنه «تمدُّن» عاد بالخير على أصحابه، كأن نقرأ: «وقد صح حدس (الأوروبيين) في ذلك بما لم نزل نشاهده من تقدمهم في العلوم والصناعـات، واستخراج كنـوز الأرض..، حتى هابتهم الأمم واسـتولوا على ممالك كثيرة خـارجة عن قسم أوروبا، ونالوا من نفوذ الكلمة في غـير ممالكهم ما هو مشاهد، وصـاروا في التصرفات الدينيـة قدوة لغيرهم. وما ذلـك إلا بإجراء القوانين السياسية، التي مدارها على ما تقتضيه الحرية..»[١٨].

انطوى تصـور خير الدين التـونسي على مفـارقة واضـحة، فهـو، كمـا جاء في كتـابه، يعزو تـقدم الغرب إلـى الحضارة الإسـلاميـة. التي وفدت إليـه من الأندلس وغيرها، كـما لو كان المسلمون يستـعيدون «حضارتهم» التـي تطورت في بلدان غير إسلامية. لكنه نسي أن مبدأ الاعتراف الثقافي المتبادل، الذي تقوم عليه المثاقفة، غائب تماماً، وآيته احتلال الفرنسيين للجزائر المسلمة عام ١٨٣٠، واحتلالهم لتونس لاحقاً. وفي الواقع، فإن التونسي لم يكن يفـسّر في دعوته معنى المثاقـفة، بل كان يدلل على «فتنة المنتصـر»، التي تجعل «المهزوم» يقلّد من انتصـر عليه، معتقـداً أن حقيقة المثـاقفة هي حقيقـة الانتصار. ولهذا رأى إلى المثاقفـة وأغفل شروطها الأساسيـة، التي تتعيّن بوحدة المعرفة والأخلاق، التي تقبل بالإنسان في ذاته، دون تمييز ولا فروق.

وربما يكون مشروع طه حسين الثقافي، وكما جاء في كـتابه «مستقبل الثقافة في مصر»، هو الحالة الأكثر تطـرفاً وغلواً، وسذاجة، فيما يتعلق بالمثاقفـة وعلاقاتها. فقد انطلق في كـتابه، الذي وضـعه في نهـاية ثلاثينيات القـرن الماضي، من مبـادئ ثلاثة: أولها وحدة العـقل الإنساني، التي تساوي بين الشرقي والغـربي، وبين المسلم وغيره، ذلك أن البشر يتمتـعون بأقساط من العقل متساوية. ويقـول ثاني المبدأين بـ: «تبادلية

الثـقافات»، إذ الشـعب الذي أضـاء بثقافـته ثقـافة أخـرى في زمن تاريخي مـحدد، يستطيع في زمن لاحق أن يستلهم «الثقافة الأخـرى» خاصة إن كانت «قريبة» منه في التاريخ والجـغرافيا، وهو مـا أفضى به إلى «الثقـافة المتوسطية»، التي تضع مـصر في أوروبا وأوروبا في مصـر. أما المبدأ الثالث، وقوامـه تفاؤل مطلق السراح، فـيقول بـ: وحدة المستقـبل الإنساني التي تعني أولاً، وقبل أي شيء آخر، أن التقـدم سيوحّد بين الأمم جميعاً، وأن المستقبل حاضنة كريمة لأمم مـتعددة متقدمة. ولأنه رأى في الثقافة الفرنسية نموذجاً ومـثالاً في آن، فقد توهّم عميد الأدب العربي أن مـصر المستقبل هي «فرنسا اليوم»، وأن «فرنسا اليوم» ستأخذ بيد الشعوب إلى العلم والمعرفة والمساواة.

أغفل الدكتور طه حسين، كما غيـره من المثقفين الذين وقعوا في «فتنة المنتصر»، أمرين، يقـول أولهما: إن الحـضارة الغربيـة نشرت ثقافـتها، غـالباً، متـوسلة الإملاء والاجتثـاث في آن. كأن تملي لغتهـا ومعاييرها الثـقافية على الشـعوب الأخرى، وأن تسعى إلى اجـتثاث الجـذور التاريخيـة لثقافـات هذه الشعوب، وآية ذلك «فَـرْنَسَة» المغـرب العـربـي إبان الاحـتـلال الفـرنسي. ويـرتبط الأمـر الثـاني بشـــروط التلقي والاستجابة، فلا تستطيع ثقافة معينـة أن تتفاعل مع ثقافة أخرى إلا إذا تفاعلت معها، دون عسف أو إكراه، وعـثرت لديها على ما تحتـاجه وتقتنع به. يقول إدوارد سـعيد: «فـقد رسم الشـرقي في لغـة كـرومر وبلفـور بأنه شيء يحكمـه الإنسـان (كمـا في المحكمة)، شيء يدرسـه الإنسان ويصـوره (كما في المنهج الدراسـي)، شيء ينظّمه الإنسـان (كمـا في المدرسة أو السـجن)، شيء توضيـحي (كمـا في كـتيب من علم الحـيوان). الملاحظة هنا أن في كل حـالة الشـرقي محـتوى ومـصور من خـلال أطر مهـيمنة»(١٩). يندد سعـيد بإلغاء الغـربي لغيره عن طـريق القوة، وبتحـويل الشرقي الملغى إلى موضوع للدراسة، أو إلى شيء يُعـاين ويُدرس كالأشياء الأخرى. ولأنه، أي الشـرقي، شيء بين أشيـاء دراسيـة أخرى، فلا حـق له في الاقتـراح والاختـيار، فتعطى أرضه لغيره، وتمتهن لغته إلى درجة جعل من اللغة العربية الفصحى، في زمن بلفور، «لغـة نافلة»، تعاند العقل والمنطق، وينبـغي الاستعاضـة عنها بـ»لغة عامـية»، تستجيب «لمتطلبات الحياة». وهكذا تصبـح «لغة الحياة»، في التصور الغربي المتسلط، هي اللغـة الإنجليزية في مـصر، واللغـة العربيـة العاميـة، التي تجرد المسلـم من وجه أساسي من وجوه هويته، ذلك أن اللغة العربية الفصحى هي لغة القرآن الكريم. يمكن القول هنا: إن كان تـعلّم لغة أجنبية، في شروط التـسامح والاعتراف المتـبادل، إشارة

إلى ارتقاء معرفي وتوطيد للهوية الثقافية الوطنية، فإن الذهاب إلى لغة أجنبية في شروط مغايرة إشارة إلى إضعاف الهوية وتمكين الإلحاق الثقافي. فهناك فرق بين تعلّم الإنجليزية اليوم من أجل المعرفة والانفتاح على العالم، وبين تعلمها على حساب اللغة العربية، كما لو كان تعلّم الإنجليزية إشارة إلى نخبة اجتماعية «متعولمة»، والاكتفاء باللغة العربية إشارة إلى فئات اجتماعية أخرى أقل حظاً وأقل «تمدناً».

يدور الأمر كله في مهاد: الاختيار الحر، الذي تمارسه شعوب حرة، غير مكرهة على اختيارها ولا مساقة إليه، ذلك أن الإكراه يستولد النزاع والتنابذ. فالاختيار الحر تعبير موضوعي عن الاختلاف، فلا اختيار بلا اختلاف، مثلما أن الإكراه تعبير عن إلغاء الاختلاف والمختلف. فمستقبل (بكسر الباء) الرسالة الثقافية يتفاعل معها، إن عثر فيها على ما كان يتوقعه، أي إن وقع على عنصر مشترك، يحاور به الرسالة وتحاوره به. فإنْ انعدم الحيز المشترك أهمل الرسالة. ليس غريباً في هذه الحالة إن كان بعض القبائل الإفريقية يضع القناع وهو يتوجّه إلى الغازي الأجنبي، كما لو كان القناع يعلن عن انفصال لا سبيل إلى تجاوزه. فالوجه ينفتح على الوجوه الأخرى في الشروط العادية والسوية، ويحتجب إن غابت هذه الشروط، مكتفياً ببديل جامد يتحدث عنه هو: القناع.

٤ – المثاقفة والمنظومة الأخلاقية:

تشكّل المغايرة، أي اختلاف الهويات الثقافية، معطى موضوعياً لا يمكن تجاوزه، ولا يجب تجاوزه، لأنه أثر من آثار التاريخ ومرآة لأزمنته المختلفة. فلكل حضارة من الحضارات الإنسانية هوية خاصة بها، بعيدة وعميقة الجذور، تملي على الشعوب عادات وقيماً وتصورات، تؤمّن لها شخصياتها الوطنية المختلفة. ومثلما أن الطفل والد الرجل الذي سيكونه، كما يقول الشعراء الرومانسيون، فإن ماضي الشعوب هو ضمان وجودها، ذلك أن العبث بهذا الماضي يفضي إلى دمار «الطفل والرجل» معاً. وعلى هذا، فإن القضايا التي تثيرها المثاقفة، لا تصدر عن المغايرة في ذاتها، بل عن الموقف النظري والعملي منها، الذي تخالط فيه المعرفة المنفعة، أحياناً، وتمتزج فيه المنفعة بفلسفة التفاوت، في أحيان أخرى.

يقول إدوارد سعيد في كتابه «الثقافة والإمبريالية»: «.. مبدأ الهوية، وهو مبدأ سكوني أساساً يشكل لباب الفكر الثقافي خلال العهد الإمبريالي. إن الفكرة الوحيدة التي لم يكد يمسها التغير إطلاقاً، عبر التبادلات التي بدأت بانتظام قبل نصف ألف من الزمن بين الأوروبيين و«آخريهم» هي أن ثمة شيئاً «جوهرانياً» هو «نحن» وشيئاً هو «هم»، وكل منهما مستقر تماماً، جلي، مبيّن لذاته وشاهد على ذاته، بشكل حصين منيع. وهو انقسام يعود «تاريخياً»، كما ناقشته في الاستشراق، إلى الفكر اليوناني عن البرابرة، لكن أياً كان من ابتكر هذا النوع من فكر «الهوية»، فإنه مع حلول القرن التاسع عشر كان قد أصبح العلامة المائزة للثقافات الإمبريالية إضافة إلى تلك الثقافات التي كانت تسعى إلى مقاومة التطاولات العدوانية الأوروبية عليها»(٢٠). يشير سعيد إلى «فلسفة التفاوت» الأوروبية، وعمرها «نصف ألف» عام، التي تضع «الأوروبي» فوق «البربري»، وتقسّم العالم إلى «نحن» و«هم»، قسمة ثابتة مستقرة لا تقبل التبدّل والتغيّر. أكثر من ذلك: إن الإحالة على القرن التاسع عشر، وما سبقه، يشرح المغايرة، في التصور الأوروبي، بوسائل المنفعة والتفوق والقهر، أي بحق «الإنسان المتفوق» في إخضاع «الآخر» والتصرّف بحقوقه.

تطرح المثاقفة، بالمعنى الأخلاقي النبيل، موضوع الكل الإنساني المنسجم الذي يتشكّل من أجزاء متعددة متساوية. كأن الكل الإنساني، في التصور الثقافي - الأخلاقي للعالم، محصلة لأجزاء متعايشة، يحقق كل منهما مصلحته وهو يحقق مصلحة غيره، يتطور مع غيره ويتقدم معه، يشاركه الحقوق والواجبات، وينأى عن معايير التفاوت والغلبة والتحطيم. والمسألة الشائكة، التي تُحوّل المثاقفة إلى رغبة نبيلة غير متحققة، تقوم في الفكر «المتفوق» المغلق، الذي اطمأن إلى ثنائية «اليوناني» و«البربري». ذلك أن الماضي الأوروبي القريب، الذي يشير إليه إدوارد سعيد، لا يزال ماثلاً في الوعي واللاوعي واللغة والثقافة والأحكام الجاهزة عن: التركي، المسلم، البربري،.. وبسبب ذلك، فإن المثاقفة المرغوبة لن تعثر على حلولها الموافقة عن طريق المعرفة والانفتاح على «تاريخ الآخر» فقط، لأن هذه المعرفة محاصرة بالأحكام الزائفة الجاهزة، ومثقلة بإيديولوجيات متعددة، يتعايش فيها العنصري والديني والثقافي ومركزية أوروبية متجددة الحضور.

إذا كانت المثاقفة هي الكل الإنساني المنسجم الذي تكوّنه أجزاء متساوية، فإن

نقيض المثاقفة هو «الاحتكار الثقافي» الذي يقوّض الثقافات الوطنية، ويعيّن ذاته «كلاً» فوق الأجزاء ولا يحتاج إليها. بهذا المعنى، فإنّ تَحقّق المثاقفة يستلزم منظومة أخلاقية جديدة، أو تعاملاً جديداً مع الأخلاق، ينفي كلياً «أخلاق الغَلَبة» التي تنقض المثاقفة وتقوض أجزاءها. والمقصود بالمنظومة الأخلاقية الجديدة الارتقاء بحس المسؤولية الإنسانية، التي تقضي بتحرير «الآخر» من صورته الإيديولوجية المتوارثة، والنظر إليه كإنسان مشخص في شروطه المشخصة، له معاناته ويأسه وبؤسه وتفاؤله. فالاقتراب من وجوه الروح الإنسانية، وقوامها الخوف والفرح والانتظار والأسى، هو السبيل الأفضل للتعرف الفعلي على «الآخر»، الذي تم اختراعه، غالباً، بما يوافق مصالح عارضة أو مستمرة.

لقد ميّز الفيلسوف الألماني كانت (١٧٢٤ - ١٨٠٤) بين شكلين من الأخلاق، يحكم أحدهما علاقة الإنسان بغيره من البشر، وينظم ثانيهما الحياة الإنسانية ككل. تؤسس الأخلاق الأولى علاقة الإنسان بغيره على مبدأ الاحترام، إذ الإنسان جدير بالاحترام لأنه إنسان، وتؤسس الأخلاق الثانية الحياة الإنسانية على مبادئ كونية، يتوزع فيها الاحترام المتبادل على شعوب متساوية[٢١]. وهذه الأخلاق، إن تحققت، تؤمّن الحفاظ على استمرارية النوع البشري، وتقدم له أسباب النمو والازدهار. فاحترام الإنسان والاعتراف به وجوداً مستقلاً لا يختزل إلى غيره، كما أنّ احترام الشعوب المتبادل، شرط لاحترام الإنسان لذاته وللآخر، ومتكأ لازم لتطور شخصيته وتفتحها، ومرجع أساسي يمكّنه من الرفض والقبول والاقتراح. إن الاعتراف بـ«الآخر» ينهض به، ويشعره بمسؤوليته إزاء الغير وبضرورة تحملها، ويعطي اعترافه بغيره مضموناً إيجابياً، لأن قيمة الاعتراف من قيمة المرجع الذي جاء منه.

ينطوي الاعتراف بـ «الآخر»، من حيث هو، على اعتراف بحقه في القرار والمشاركة والمبادرة، أي اعتراف بهويته الفاعلة، التي تفعل بغيرها من الهويات المغايرة وتنفعل بها. ولعل جدل الفعل والانفعال، كما تقرّره المثاقفة السوية، هو في أساس التعددية الثقافية، على المستوى الإنساني، الذي ينسج كلاً ثقافياً متآزر العناصر، خصب الإمكانيات، منفتحاً على أفق إنساني متفائل. فبقدر ما يفضي اغتصاب الثقافات إلى الصراع والمنازعة، تبشّر المثاقفة السوية بالسلم العالمي وتنفي الحروب.

تقول بعض الاجتهادات في نظرية الرواية: تستطيع الشخصية الروائية، في

التـصور الحـواري، أن تعلّم الروائي الذي أوجـدها. يمكن نقل التـصـوّر إلى مجـال المثاقفة، والقول: تستطيع الشعوب، إن تثاقفت، أن تعلّم التاريخ الواسع الذي جاءت منه، وأن تتعلم منه في آن.

الهوامش

(١) محمد إقبال: تجديد الفكر الديني في الإسلام، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، الطبعة الثانية ١٩٦٨، ص: ٥.

(٢) د. شكري محمد عياد: نحن والغرب، كتاب الهلال، القاهرة، العدد ٤٧٧، ١٩٩٠، ص: ٣٤.

(٣) التنوع البشـري، تقرير اللجنة العالميـة للثقافـة والتنمية، المجلس الأعلى للـثقافة في مـصر، رقم ٢٧، ١٩٩٧، ص: ٢٩.

(٤) تزفيتان تودوروف: فتح أمريكا، سينا للنشر، القاهرة، ١٩٨٢، ص: ١٦٣.

(٥) تزفيتان تودوروف: نحن والآخرون، دار المدى، دمشق، ١٩٩٨، ص: ١٧ - ٢٠.

(٦) Le nouveau systéme du monde (Actuel Marx) P. u. f, Paris, 1994. P: 173.

(٧) د. شكري عياد: نحن والغرب، ص: ٨٣.

(٨) مجلة الكرمل، عمان - رام الله، العدد ٥١، ربيع ١٩٩٧، ص: ٨٨.

(٩) محمد إقبال: تجديد الفكر الديني، ص: ١٤٦.

(١٠) المرجع السابق، ص: ١٤٩ - ١٥٠.

(١١) المرجع السابق، ص: ١٤٩.

(١٢) هشام جعيط: أوروبا والإسلام، صدام الثقافة والحداثة، دار الطليعة، بيروت، ١٩٩٥، ص: ٤١.

(١٣) تودوروف: نحن والآخرون، ص: ١٩.

(١٤) زينب الخضري: أثـــــــر ابن رشد في فلسفة العصور الوسطي، دار الثقافة، القاهرة، ١٩٨٣، ص: ٤٣.

(١٥) رفاعـة رافع الطهطاوي: الديوان النفيس في إيوان باريس (أو تخليص الإبريـز في تلخيص باريز)، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ٢٠٠٢، ص: ١١٧.

(١٦) المرجع السابق، ص: ١٢٩.

(١٧) خير الدين التونسي: أقوم المسالك في معرفـة أحوال الممالك، دار الطليعة، بيروت، ١٩٨٥، تحقيق ودراسة د. معن زيادة، ص: ٨٧.

(١٨) المرجع السابق، ص: ٢٥٨ - ٢٥٩.

(١٩) بيل اشكروفت، بال أهلوليا: إدوارد سعيد: مفارقة الهوية، دار نينوى، القاهـرة، ٢٠٠٢، ص: ٨٩.

(٢٠) إدوارد سعيد: الثقافة والإمبريالية، دار الآداب، بيروت، ١٩٩٧، ص: ٢٣.

(٢١) Axel Honneth: the struggle for recognition. Cambridge, the MIT press Massa chusetts, 1995, P: 172.



خطاب الاستشراق

محمد شاهين ◆

1

إذا كان الاستشراق يعني في أوسع عموميـاته العلاقـة أو المواجهـة بين الشرق والغرب، فإن تاريخ هذه المواجهة يرجع إلى قرون مـضت كانت بدايتها تلك المعركة التـاريخيـة التي انحـسر فـيهـا المد الإسـلامي غربا، والتي مـا زالت تثـير الجـدل بين المؤرخين على اختلاف انتماءآتهم. ماذا لو امـتد الفتح الإسلامي بعد بلاط الشهداء؟ سؤال هاملتي لا يمكن أن يكون الجـواب عليه خاليا من عدة فـرضيات، ربما تكون لو تحققت مرعبة للآخر.

كـتاب إدوارد سـعيـد «الاستـشراق» الذي ظهـر عام ١٩٧٩ هو بداية شـرعيـة ومشـروعة، ليس لأنه أول من تحدث عن الاسـتشراق، بل لأنـه أول من لم شمله في الشتات وجعل منه أطروحة داعمة ومدعومـة، خطابها التعمق في طبيعة هذه العلاقة وعرض طرقها ومكوناتها بجرأة وشجـاعة وذكاء العالم الباحث، ولا يخفى علينا ما أحدثه الكتاب من نقلة نوعـية في ميادين مختلفـة من البحث والدراسة، ونحن نعلم

◆ناقد وأكاديمي من الأردن.

أن الكتاب أصبح حجر الزاوية في كل دراسة لها علاقة بالاستشراق. وبعد مضي ثلاث سنوات من ظهور الكتاب التقيت مع صاحب الكتاب وقدم لي نسخة منه كتب عليها «هذا كتاب أثار مشكلات» «a-trouble making book». طبعا قال هذا من قبيل تواضع العلماء ولكنه يعلم أن الكتاب أثار وما زال يثير جدلا لدى الدارسين والقراء بمختلف هوياتهم.

ولا بد في هذا السياق أن نقدم عرضا موجزا عن الموضوع، فمقولة إدوارد سعيد الرئيسية هي أن معظم ما كتبه الغرب عن الشرق في غالبيته صورة وهمية مختلقة، وبهذا فإنها تعكس الشرق مصادفة، أو عرضا لا أكثر. تتكون هذه الصورة من مجموعة من التصنيفات والتنميطات التي تظهر صورة الشرق من زاوية فهم غربي، وهي صورة افترضت أن الشرق أي شيء غير أوروبي. وعلاوة على ذلك فصورة الشرق هذه جامدة، والشرق فيها ليس شاذا فقط بل هو غير متغير، أي أن الشرق في نظر أولئك المستشرقين، ليس قوة في الطبيعة ومنها، مثل ما هي الحال عند سائر الخلق، وليس واقعا تخضع صورته لوصف واقعي أو حتى لواقع مشوه، وليس هو كيان في هذا الوجود بقدر ما هو نتاج ثقافي من عقول وأقلام المستشرقين المذكورين.

وتمثل الصورة الزيتية للفنان الفرنسي (1904-1824) Gerome، التي تظهر على غلاف الطبعة الأولى، طبيعة النظرة إلى الشرق، وهي نظرة سوقية، كاريكاتيرية تمسخ إنسانية الشرقي، إذ تهدف إلى إثارة الانتباه الحسي المسطح الذي ينأى عن صورة الواقع وحقيقة الأمر وفي النهاية تكون تشويها لأي واقع يمس حياة الشرق.

استشرق الغرب الشرق من خلال حقول المعرفة بالشرق، والنتيجة أن الغرب أصبح يمارس من خلال هذه المعرفة قوته وهيمنته على الشرق كراع غربي نشط يعرف ويسيطر (أو يسيطر لأنه يعرف) على رعية شرقية مستكينة: الغربSubject والشرق object، وهذا النشاط المعرفي هو أسوأ أنواع الاستشراق، إذ يصبح الاستشراق وظيفة يستخدمها الآخرون كعدسة أو كتركيب من خلاله يرى الغرب شرقه تاريخيا، ليوجهه ويسيطر عليه بالطريقة التي يراها مناسبة له.

أما الركيزة الهامة الأخرى للاستشراق التي تتمتع بقيمة هائلة في التأثير، فهي الخيال، لقد صاغ المستشرقون صورة الشرق بخيال جعل هذه الصورة تبدو وكأنها تمثيل أو انعكاس خفي للواقع، وكان لهذه الممارسة أكبر الأثر في تسويق

الاستشراق من خلال مصداقية الخيال المعهود. فالذي يقرأ ما كتبه المستشرقون عن الحضارة العربية الاسلامية يقع تحت تأثير الخيال ومن ثم يصدق الصورة، وفي أغلب الأحيان ينظر إليها وكأنها تمثل الواقع وتعكسه، وبهذا يبدع المستشرقون صورة تبدو ماثلة أو ممثلة لواقع هو في حقيقة الأمر ليس كذلك، وهكذا يصبح التمثيل والواقع وكأنهما متلازمان وغير منفصلين.

وإذا كان إدوارد سعيد قد استطاع بمهارة فائقة كشف النقاب عن الصورة الاستشراقية بطريقة علمية، تحليلية، توثيقية، لاستغلال المستشرقين للخيال. فقد قدم الطيب صالح في «موسم الهجرة إلى الشمال» صورة فنية رائعة ولكن باتجاه معاكس لتصور الغرب للشرق وتصويره الزائف، ولو كان في خطة إدوارد سعيد مثلا أن يضمن كتابه ردا على الآخر لحظي موسم الهجرة وصاحبها باهتمام شديد في خطاب الاستشراق عند إدوارد سعيد، ولكن التركيز كان منصبا على الاستشراق، لا على الرد عليه.

وتعد «موسم الهجرة إلى الشمال» أول رد فني على علاقة المواجهة بين الشرق والغرب مثل ما يعد الاستشراق أول رد على هذه المواجهة فكلاهما يكمل الآخر، ولكثرة ما كتب عن هذا العمل الفني الرائد فلن أكرر ما قيل في مناقبه، ولكن لا بد من ملاحظة موجزة يتطلبها سياق الحديث عن الموضوع.

تقوم الرواية بمسرحة القضية الكبرى، قضية المواجهة أو علاقة المواجهة، ويقوم مصطفى سعيد، بطل الرواية، بتمثيل الدور كاملا من أجل الكشف عن طبيعة المواجهة. يقول مصطفى سعيد: «لقد جئتكم غازيا»، بمعنى أنه يقلب الدور التاريخي ليرى إذا كانت النظرة إليه كعربي ستتغير عما اعتاد عليه الغرب، ثم يقول: «إن عطيل أكذوبة»، وهو قول يلخص أبعاد القضية برمتها، التي ترد في مقولة إدوارد سعيد فيما يتعلق بالصورة الخيالية الوهمية لدى الغرب عن الشرق. وقد تنبه إدوارد سعيد إلى الصورة الرمزية لعطيل قبل ظهور الاستشراق بسنوات، حيث كتب عام ١٩٧٢ في مقالة نشرت بالعربية تتضمن عمق الالتزام الجاد بالقضايا المصيرية. يعلق إدوارد سعيد في هذه المقالة على عطيل وياغو في مسرحية شكسبير بقوله: «لكن ثقة عطيل في بسالته جعلته بعيدا عن الشك، غير أن ياغو مساعده كان أدرى به. ولاسم ياغو علاقة مقصودة بسانتياغو (القديس جيمس) شفيع الكنيسة الكاثوليكية الإنسانية في معارك التحرر التي خاضتها ضد المغاربة، ومن هنا لقب سنتياغو أي

إدوارد سعيد على بعض ثوابت الكتاب، إذ يقول إن عصبة (guild) المستشرقين لها تحديدا تاريخ يؤكد علاقتها مع الاستعمار ولا يمكن اعتبار مثل هذا التاريخ غير وارد [٦].

ومن الثوابت الأخرى، هي أن الثقافات مهجنة وغير متجانسة، وكما بينت في الثقافة والاستعمار (١٩٩٣)، يقول إدوارد سعيد: إن الثقافات والحضارات متداخلة ومعتمدة بعضها على بعض يصعب إيجاد وصف لتفردها ... ومن مضامين الاستشراق أن أي محاولة لفصل الثقافات والشعوب بعضها عن بعض لا تؤدي فقط إلى مغالطة في التمثيل والتزوير، وإنما تصبح الوسيلة لفهم يكون متعاونا على إنتاج قوة تصنف الأشياء وتضعها كل في حدود منفصلة كالشرق شرق والغرب غرب [٧].

أين يقف الاستشراق بعد ما يقرب من مضي خمسة عشر عاما من ظهور الكتاب؟ لا يسأل إدوارد سعيد هذا السؤال ولكن مقاله يتضمن الإجابة بصراحة على السؤال. من المعروف أن عقد الثمانينات قد تميز بظهور ما بعد الكولونيالية وما بعد الحداثة التي أخذت بعين الاعتبار أعمالا مثل الاستشراق أنها سابقة عليها. ويستشهد إدوارد سعيد بما يقوله ايلا شوحات Ella Shohat عن الحركتين المذكورتين، ويقول إنّ المقطع الأول (Post) المضاف لهما لا يعني ما يمكن أن يعني ألا وهو ما بعد (beyond)، بل إنّه يعني استمرارية وعدم استمرارية، استمرارية الاستعمار أو الروح الاستعمارية وعدم استمرارية الطرق والأساليب القديمة للممارسات الاستعمارية. ومن الأمثلة على ذلك الكاتب المعروف فرانسيس فوكوياما (Francis Faukuyama)، وبول جونسون (Paul Johnson) الذي كان في يوم من الأيام مفكرا يساريا ثم تراجع. يقول جونسون في مقالة له نشرت في مجلة نيويورك تايمز في ١٨ نيسان ١٩٩٣ بعنوان عودة الاستعمار «colonialism back» إنه لابد من أن تأخذ الأمم المتحفزة على عاتقها إعادة الاستعمار لبلدان العالم الثالث بواسطة نظام يفرض على تلك البلدان وصايات الأمم المتحضرة، إذ إن المقاومات الأساسية في العالم الثالث قد انهارت. ويقدم أنموذج الاستعمار الأوروبي في القرن التاسع عشر ليكون الحل. [٨].

غير أن ما حصل خلال الخمس عشرة سنة التي تلت ظهور الاستشراق كان أكثر من استمرارية ظهور أساليب جديدة وطرق مختلفة للاستعمار وأكثر من مجرد

قاتل المغـاربة. ياغو شكسبـير شرير مـادي بكل معنى الكلمة فكـل المفاهيم في نظره محض تجـريدات، وبغضه لعطيل قـائم على الاحتقـار والحسد والعـداوة العنصرية. هكذا أفسد حب المغـربي لدسدمونة»[١] . علاقة النسـاء الإنجليزيات من جين مورس إلى مس هاموند في مـوسم الهجرة هـي علاقة بشخـص وهمي لا وجود له في واقع الأمر. مصطفى سعيد من صنع خيال تلك النساء، وهو شخصية حولها الغرب، ممثلا أبلغ تمثيل، في العـلاقة الجنونية بتلك النساء، إلى شـخصية وهمـية لا واقع لوجودها خارج الصـورة التي رسمت له في الغرب قبـل وبعد حضوره إلى الغـرب. مصطفى سعيـد فقط هو الذي يعي ذاته وهويته أثناء وجوده في الغـرب. والذي يولد الصراع بداخله، هو هذا الوعي الذي يقابله الآخر بإنكاره ومنحـه هوية ليست هويته. النساء يمنحنه هوية رومانسـية، وهي الهوية المعـهودة التي منحها الغـرب للشرق، في أغلب الأحيان، وهي هوية شخص غير موجود، أستـاذ مصطفى سعيد في اكسفورد جون- فوستر كين يمنحه هوية المستعمر الفوقية، ويأسى عليه لأنه لم يغتنم فرصة وجوده في بريطانيـا ويصبح مـثل الآخر في سلوكـه، ويشعر أسـتاذه وكـأن مشـروع إقامـته في بريطانيا قد فشل.

وفي اعتقـادي أن خير قراءة لموسم الهجرة إلى الشـمال لا بد وأن تشمل منظور الاستشراق لإدوارد سعيـد، والرواية في الوقت ذاته لا يمكن إلا أن تكون داعمة لهذا المنظور ومحركة له .

2

وإذا كان الطيب صالح قد استثمر الخيـال خير استثمار وذلك ردا على تشويه فنية الخيال واسـتغلال جمالياته، فـقد قام إدوارد سعيد بالتـعبير عن ممارسات الاسـتـعمار وأساليبه بطرق عملية بحثية مدروسـة واستعان في حجته بعدد من المفكرين الغربيين، ومن أبرزهم ميشيل فوكو.

يقــوم جـــدل فـوكــو علــى أن المجـتمع الحـاضر الذي نعـيش فيـه مجتـمع منظم disciplinary society يمارس وظائفـه ليس من خلال ممارسـة القوة «force» بل الاستكانة إلى التنظيم «regulation» فكل فرد يعـيش داخل مجـموعة يعـرف مكانته فيهـا ووظيفته ومسـاهمته. وتسيـر حياة الفرد داخل المجمـوعة وفقا لطريقـة مزدوجة

أشبه بالنـظام العشري (أو المزدوج) الذي يدفع الفرد بوظيـفة مناهضة لغيـره كما هي الحال بين الأصـحاء والمرضى، بين العاديين والشـاذين، بين المعافين والمرضى وهكذا. مثل هذا التنظيم يخلق في الفرد نظاما خاصا بذاته، وفي النهاية يسير طبقا لهذا النظام داخل المجتمع. ويصر فوكو أن هذا التنظيم لا يـعني أن النظام الاجتماعي يقمع الفرد أو يغير من إيقـاع حياته، أو يبتر جـمال هذا الإيقاع، بل أن الفرد يفبـرك نفسه بعناية داخل مجتمعه.

ويقدم فوكو حـادثتين تاريخيتين موضحا هذه الفبـركة المتقنة. الأولى من تنظيم المدينة الذي يعود أصله إلى انتـشار الطاعون في نهاية الـقرن السابع عشر، فـقد تعين على كل فـرد في المدينة المصابة بالـطاعون أن يلزم مكانا مـعينا لا يبـرحه، وأن يـقدم بنفـسه تـقريرا صـحـيحـا عن حـالتـه الصحـيـة. وهكذا انتظم الفـصل بين المرضى والأصحـاء في المدينة على أساس تنظيم فردي لا اجـتماعي، وكأن المدينة أصـبحت تعيش حياة المدينة الفاضلة التي تسير أمور حياتها بنفسها.

أما الحدث التاريخي الآخر، فهو معـمار سجن بنثام في القرن التاسع عشر الذي وفق بين تقنيـة السلطـة وكفـاءة المعـمـار المتطور والذي كـان سـبـبـا في تطوير نظام السجون. يتـكون السجن المذكور من برج مراقـبة تحيط به مجمـوعة من الزنازين كل منها مخـصصة لفرد وكل واحدة منفـصلة عن الأخرى لكنها جميـعا على مرأى من البـرج، وفي الوقت ذاته لا يستطيع مـن في الزنازين أن يتأكـد من وجود مـراقب في البـــرج. ويـصف فـــوكـــو هذا التـنظيم الذي يـوفق بين هذه الأدوار «بالـوظيـــفـــة الأوتوماتيكية للقـوة» فـهـي تولـد في الفرد شعورا أنه مراقب باسـتمرار بغض النظر عمـا إذا كان مـراقبا فـعلا. هكذا ينتـظم الأفراد في سلوكـهم بعد فتـرة من الزمن إذ يجدون أنفسـهم في وضـع يمارسون السلطـة على أنفسهـم بأنفـسهم دون حاجـــة إلى نظـام فعلي خارجي يمـارس عليهم. ومن هنـــا يولـد خضوع حقيقي ميكـانيكي من رحم علاقة وهميـة.

"A real subjection is born mechanically from a fictitions relation"

ويهـــدف فوكـو من التركيز على هذين الحدثين كمثالين ينطلق منهما إلى التأكيد على مضامين عامة تصف وظيفة المجتمع بشكل عام. فسجن بنثام ليس مجرد بناء بل إنّه على حـد قـــول فـوكـو «مـيكانيكيـة الـسلطة» وهي تتـقلص إلـى وضع مـثـالي «mechanism of power reduced to ideal form»، وهذه الميكانيكية تصبـح الآن غير

فعـالة بطبيعـة الحال ولا تعود هنـالك ضرورة لوجود جـهاز مركـزي، إذ يصبح هذا الجهـاز مستغـلا في كل فرد يقوم بدوره بـتبني مسؤولـيته في إخضـاع نفسه بنفـسه. ويصف فوكـو هذه الميكانيكية بأنهـا هي التي تفرز نمط الفـرد والمجتمـع الذي نعيش فيه[٢].

يذكر إدوارد سعيد في مـقدمة الاستشراق أنه يعرّف الاستشراق مـعتمدا على ما وجـده مفـيدا من وصـف لفكرة الخطاب عند فـوكو كـما ترد في «حـفـرية المعرفـة» و«النظام والعقاب» The Archeology of Knowledge and Disciplins and punish.

ويضيـف إدوارد سعيـد قائلا إنّ الجـدل الذي يقوم حـول فكرة الاستـشراق بدون فـحص للاسـتشـراق كـخطاب، لا يمكن المرء من فـهم النظام الهـائل الذي نظـمتـه الحضارة الأوروبية، واستطاعت من خلاله أن تدير دفة الهيمنة على الآخر بل وتخرج علينا بصورة فيـها السيناريو السياسي والاجتـماعي والحزبي والأيديولوجي والعلمي والخيالي خلال فترة ما بعد التنوير[٣].

وعودة إلى فـوكو. يقول فـوكو في المرجعين اللذين ذكـرهما إدوارد سعـيد إننا عندما نتـحدث عن شيء فـلا يعني هذا أننا نفهـمه، كمـا أن تعاملنا مع الحـقيـقة من خلال العقل الظاهري لا يعني أننا نكون قريبين منها، إذ إن هنالك حـقيقة مدفونة في أعمـاق اللاوعي وكل مـا تصل إليه من أسـرار عن هذه الحقـيقـة لا تكون أكثـر من إشارات لتلك الحقيقة الكامنة في الأعماق. من هنا تحتاج المعرفة إلى تنقيب عنها كما يشير عنوان كتابه، والخطاب هو الوسيلة إلى ذلك.

ويمكن القول هنا إن موضوع الاسـتشراق قبل إدوارد سعيد كـان كلاما وأصبح على يديه خطابا، أي أن كتاب الاستشـراق يشكل مفصلا في تاريخ البحث. وبنفس الطريقـة يمكن أن نقول إن «مـوسم الهجـرة إلى الشمـال» كانت منعطفـا رئيسـيا في ميدان الرواية العربية، إذ إن ما سبقـها من روايات تعد حديثا عن المواجهة بين الغرب والشـرق. ففي «عـصفـور من الشرق» لـلكاتب توفيق الحكيـم يبدأ مـحسن بمقـابلة الغرب برومانسـية يغرق فيـها محسن إلى الأبد ويرحل عن الغـرب إلى داخل نفسه منكمشا منطويا عليـها إلى أن يلتقي برجل العلم الروسي فيبوح لـه بروحانية الشرق التي يرى فـيها تعـويضا عن فـشله في مواجهـة الغرب ومـاديته. وكـذلك الحال في «قنديل أم هاشم» للكاتب يحيى حقي، إذ يدرك إسماعيل أن قنديل السيدة زينب هو الهـدى الذي ينتـشل هذا الشـرقي من الـضيـاع، و«الحي الـلاتيني» لكاتبـهـا يوسف

إدريس لا تختلف كثيرا عن تلك الروايتيْن. ورغم كل ما في هذه الروايات من جاذبية تشد القارئ إليها خصوصا لما فيها من رومانسية عذبة، إلا أنها تظل بعيدة عن الخطاب الجاد الذي يفضي بنا إلى خطاب المواجهة الذي حمل مشعله إدوارد سعيد.

وخطاب فوكو غربي استطاع إدوارد سعيد بثقافته الغربية الواسعة، وبفهمه سبل استخدام الخطاب عند فوكو (الذي يعترف بفضله في موقع آخر من الاستشراق) أن يلج إلى أعماق الاستشراق ويرى كيف استشرق الغرب الشرق من خلال ما يسميه فوكو «التوظيف الميكانيكي للقوة» وما يصفه أحيانا «الإخضاع الحقيقي الذي تولده بطريقة ميكانيكية علاقة وهمية»، لقد صنع الغرب بذلك صورة جعل العالم بأكمله يصدقها على أنها المرجعية التي تمثله، دون أن يكون لها نصيب من الصحة، وأصبحت هذه الصورة تدخل في نفس النظام العشري الذي ذكره فوكو: الشرق يتصف بالجنون مثلا لأنه ليس كالغرب العاقل، الشرق شاذ لأنه ليس عاديا مثل ما هو الحال عند الغرب، الشرق مريض لأنه ليس كالغرب المعافى وهكذا. وهنا يطور إدوارد سعيد خطاب فوكو بطريقة ذكية تعتمد على خلفية وظروف الشرق، يقول إدوارد سعيد: ما دام الشرق على هذا الحال لأنه ليس غربا فالغرب أيضا على هذا الحال لأنه ليس شرقا، وما دامت صورة الشرق هذه خيالية وهمية فصورة الغرب لا يمكن أن تكون غير ذلك، ولا يشفع لها منطق الضد أن تكون صورتها مختلفة عن صورة الشرق على الأقل في تساويها معها في كونها خيالية وهمية.

ومن الواضح أن إدوارد سعيد قد أخذ من فوكو إطار الخطاب أو شكله وليس محتواه وكأن إدوارد سعيد يقول بما أن الصورة التي استشرقها المستشرقون غير واقعية، وغير ممثلة للشرق، فهي حتما غير صحيحة.

فعندما يبين الخطاب أن الشرق ليس كما استشرقه المستشرقون، فهذا يعني خطابيا أن الغرب أيضا ليس كما استغرب نفسه أصلا، والحصيلة أن صورة الغرب عن نفسه تصبح خيالية وهمية (أو كاذبة) مثلها مثل الصورة التي صنعها بنفسه عن الشرق. وأكثر من ذلك إذا أخذنا بالمعادلة التي نشأت منها صورة الاستشراق وهي أن الغرب عكس الشرق، وأن الشرق عكس الغرب، فإن الغرب يصبح عكس العكس، أي أن الفكرة أو الصورة الخيالية الوهمية ترتد على صاحبها الغربي ما دام هو المصدر في جميع الحالات.

وفي لقطة سريعة في رواية «قلب الظلام» للروائي جوزيف كونراد، وهو أول

كاتب أعجب به إدوارد سعيد وتأثر به، كما هو معروف، يبين الراوي بمفارقة عجيبة كيف أن الرجل الغربي الذي حمل مشعل الحضارة إلى الكونغو ليضع حدا للهمجية هو الذي أكل لحم البشر عندما لم يجد ما يأكله، مع أن رفاقه من السود الذي كانوا معه في نفس القارب ونفس الظرف ضبطوا أنفسهم وأقلعوا عن هذه الممارسة التي يمارسونها عادة. وتبرز هنا موازاة بين الصورة الوهمية عن الشرق لدى الغرب، وبين صورة الأفريقي الأسود الوهمية التي تكونت لدى الرجل الأوروبي الأبيض من جهة أخرى.

3

ولكثرة ما قيل في الاستشراق على مدى ما يقرب من خمسة عشر عاما مضت على ظهوره، قام إدوارد سعيد بكتابة ملحق نشرته الطبعة الشعبية (Penguin) عام ١٩٩٥، وفي نفس العام نشر إدوارد سعيد هذا الملحق معدلا بعض الشيء في الصفحة الأولى من الملحق الأدبي لـ صحيفة التايمز. وبعد عام قام صبحي حديدي بترجمة الملحق تحت عنوان «تعقيب على الاستشراق». وعنوان المقال الذي نشر في الملحق الأدبي يلخص الخطاب بالعمق والكثافة التي تؤدي الغرض. العنوان: «ليس الشرق شرقا»، وبالإنجليزية East isn,t East، ويذكرنا هذا العنوان على التو بمقولة كبلنج المعروفة والتي دوى صيتها على مدى الزمن، وهي بيت الشعر الذي يردده الناس شرقا وغربا كل بمنظوره المختلف. البيت هو «الشرق شرق والغرب غرب، ولن يلتقيا» East is East, and West is West and never the twain shall meet.

كتب إدوارد سعيد الاستشراق، كما يقول في مقاله، وفي ذهنه مقولة تناهض خطيئة هذا الاعتقاد الذي يتضمن نظرة استعمارية محضة تنطلق من الإيمان بوجود عالمين مختلفين يقع كل منهما في جهة مجازا وفعلا بكل ما في الكلمة من معنى، فالشرق شرق، لأنه ليس غربا ولن يكون كذلك. خطاب إدوارد سعيد مبني على رفع الحصار عن التحرك بين الحدود وضرورة محاولة تجاوزها. لا ينكر إدوارد سعيد وجود الاختلاف بين الشرق والغرب ولكنه يحاجج بشدة أن يكون الخلاف وسيلة لعداء، أو لنظرة فوقية مهيمنة، تعمق معرفة الآخر بغيره، وتمد الآخر بقدر السيطرة على الغير.

يلاحظ إدوارد سعيد في مقاله أن التباين (contrast) بين الطرف الأقوى والطرف الأضعف يتضح مثلا منذ بداية المواجهة الأوروبية حديثا لما يدعي بالشرق. ويضرب مثلا بالهالة التي تحيط وصف نابليون لمصر والتي تقع في مجلدات ضخمة قام بإعدادها فريق من العلماء البارزين، وتصور بطريقة منظمة دخول نابليون وجيوشه إلى مصر، مثل هذا الوصف بكل إمكاناته الضخمة يقزم العمل الفردي البسيط الذي قام به على سبيل المثال عبد الرحمن الجبرتي في ثلاثة مجلدات، والذي يصف فيه غزو نابليون لمصر. ويمكننا أن نقول إن وصف نابليون عمل علمي وموضوعي يصف وضع مصر في بداية القرن التاسع عشر، ولكن من وجهة نظر شخص قوي يحاول وضع مصر تحت قبضته الاستعمارية. وبالمقابل، فإن عمل الجبرتي جهد فرد دفع الثمن. والنتيجة أن عمل نابليون الضخم صادر ما قام به الجبرتي بل وجعله يتلاشى. ولهذا يصبح الشرق حكرا على وصف نابليون.

وبعبارة أخرى فبدلا من أن تكون هذه الوثائق (وثيقة نابليون ووثيقة الجبرتي) شاهدة على مجابهة أزلية بين الغرب والشرق. فمن الأجدى أن ننظر إليها على أنها سجلات لتجربة تاريخية ظهرت منها تجارب تاريخية أخرى سابقة ولاحقة. وإنه لمن الأجدى أيضا دراسة الديناميات التاريخية لمجموعة هذه التجارب بدلا من الانخراط في تنميطات مثل «النزاع بين الغرب والشرق». ولعل هذا هو السبب الأول، كما يعلق إدوارد سعيد، الذي يؤدي إلى قراءة الاستشراق على أنه عمل مناهض للغرب. ومثل هذه القراءة تكون مبنية على ثنائية يفترض صانعوها أنها غير قابلة للتغيير. ومثل هذه الثنائية هي التي أجازت الاستشراق على أنه ارتقاء بصورة الإسلام البريء عن الظلم الذي أحاط به من جراء ممارسات المستشرقين[٤]. وهي في نظر إدوارد سعيد قراءة لا توفي الاستشراق حقه.

ولا يعني هذا أن إدوارد سعيد قد غير موقفه تجاه الإسلام والعروبة ولكنه يريد أن ينبه القارئ إلى أبعاد الخطاب في الاستشراق التي تفوق في عمقها ما يطفو على السطح، وهو مجرد الدفاع عن العروبة والإسلام، وذلك كي لا يصبح الاستشراق تنميطا آخر مثل تنميط المستشرقين أنفسهم، إذ عندها يتوجه التركيز على وضع الشرق في نمط جامد، وهو أن الشرق شرق مظلوم، وأن الغرب غرب ظالم. مثل هذا النمط هو الوجه الآخر للنمط الذي يفنده الاستشراق وهو نمط الشرق الجامد الذي لا يقبل التغيير.

يريد إدوارد سعيد أن يقـول إن الشرق لا هو في صورة الغازي المحظوظة والتي ترد في وصف نابليون لمصـر، ولا هي في صورة الضحـية الأقل حظا، كما يسـجلها الجبرتي، كـلاهما يحول الشرق إلى وثيقة تـاريخية تشهد على ما حـدث من وجهتي نظر مختلفتين. ويتضمن المقال أن الشرق ليس حدثا تاريخيا ولا سجلا لهذا الحدث، وبالمثل فهو ليس ردة فعل لحدث ولا سجلا لردة الفـعل، بل هو تجربة تاريخية دينامية تسـمو على حـدث معين فـي زمن معين. ويعني هذا ضـمنيـا أن الاسـتـشراق يقـدم المسلمين والعـرب في صـورة منـظورها أوسع وأعـمق من المنظومـة التـاريخـيـة أو الصحفيـة، هذا المنظور هو السلطة التي تستخدم المعرفـة من أجل التسلط، وعندما لا يرتبط هذا المنظور بشـعب أو بدين مـعينين، ولا بزمن مـحـدد كغـزو نابليون لمصـر، يكون على درجة عالية من الشمولية والدينامية، وهذا ما جعل كتاب الاستشراق يعم في خطابه أجـزاء مختلفـة من مجـتمعـات العالم التي وقع عليـها الظلم في فـترات مختلفة من تاريخها.

ويحـاول إدوارد سـعـيـد في مـقـاله أن يوضح خطاب الاسـتـشـراق بالنسـبـة «للمعذبين في الأرض» على حـد قولـه. صحيح أن الاستشراق أصـبح منطلقا يهتم برفع الأصوات المكبـوتة أو المستضـعفة، لكن إدوارد سـعيد لا يريد للكتـاب أن يقرأ بوصفـه صرخة المظلومين في وجه الظلم. ويقـول إدوارد سعيد إن مـثل هذه القراءة المنقوصة ربما تعـود إلى العبارة التي يقتطفهـا ويضعها على صفحـة الغلاف الداخلية كشعـار للكتاب، وهي «أن البؤساء لا يسـتطيعون تمثيل أنفـسهم ولا بد من أن يصار إلى تمثيلهم»[٥]. ولم يستخدم إدوارد سعيد العبارة لنصرة الجماهير وإنابة نفسه عنهم ، بل يبدو أن العـبارة اسـتخدمت بطريقـة فيـها كثـير من المفارقـة التي تمس الخطاب الاستـشراقي: إن مـا يتضمنه توضـيـح إدوارد سعـيد هنا هو أن مثـل هذه القراءة هي أيضـا تدخل في باب التنميط، أي أن المـظلوم ليس مجـرد صرخـة، وأنه لا يكفي أن يسترجع صوته الذي ضـاع مع الزمن، ولا يعني هذا بأي حالة من الأحوال أن إدوارد سـعيـد يتـخلى عن التـعاطف مع المظـلومين، ولكنه لا يريد أن يكون أو يصـبح هذا التعاطف قضية أو القضية الكبـرى لئلا يؤدي هذا الأمر إلى نفس التأطير الذي يعتبره إدوارد سعيد خارج الاستشراق. بعبـارة موجزة الاستشراق خطاب يسمو بالمظلومين (الذين استـضعفهم المسـتشرقـون) حتى عن ظلمهم وذلك برفع هوية التـأطير عنهم ومحاجحة أساليب ومناهـج وطرق هذا التأطير التي هي الأساس في تشكيل الصورة

المشوهة. أي أن الشعور بالظلم والتعاطف معه لا يجوز أن يكون هوية، ومن هنا فهو خارج عن خطاب الاستشراق. ألا يمكن أن نقول في هذا السياق إن شخصية مصطفى سعيد في موسم الهجرة إلى الشمال تجذبنا إليها بشكل خاص، لأنها تقع في منظور خارج نطاق دائرة السحر الرومانسي. وذلك مقارنة بشخصيتي محسن وإسماعيل الرومنتيكيتين؟



وإنّه لمن قبيل الإنصاف أن نتذكر ونحن نقرأ الاستشراق أن إدوارد سعيد ناقد متمرس له سمعة عالمية ومساهمة مرموقة في مجال النظرية النقدية والنقد الأدبي، استطاع إدوارد سعيد أن يستوعب النظرية النقدية أو الفكرية أو الأدبية التي من روادها فوكو ولاكان ودريدا وأن ينقلها من خلال النقد الأدبي إلى نص يحاججه مستعينا بفكر النظرية وفلسفتها. هكذا فعل كبار النقاد المحدثين الذي هو على رأس قائمتهم.

لم يعد الحديث عن النص حديثا عابرا، بلاغيا، ذاتيا، انطباعيا، بل أصبح يستند إلى فلسفة وفكر تطور حديثا على يد منظرين أكفاء لا يمكن تجاهل مساهماتهم. وهكذا فعل تشومسكي الذي انتقل من اهتمامه الأول بالقواعد التحويلية إلى السياسة وشؤون الساعة الدولية وهو مثل إدوارد سعيد وهكذا أيضا يفعل تري ايجلتون الناقد الأدبي الذي يفيد كثيرا من النظرية ويكشف لنا عن مكنون النص من خلالها، ليس النص الأدبي بل أي نص مكتوب.

خطاب إدوارد سعيد في الاستشراق إذن ينطلق من قراءة النص وهي قراءة ترتكز على الفلسفة الغربية وخصوصا فلسفة الفينومينولوجيا. إدوارد سعيد قارئ نص واع ومتمرس في قراءته، وقبل أن يكتب الاستشراق نشر كتابين هامين أحدهما «العالم والنص والناقد»، والآخر «بدايات». في الأول استطاع إدوارد سعيد أن ينير السبيل إلى تنقيب المعرفة عند فوكو وإلى تركيب البنيوية عند ليفي اشتراوس والى فلسفة الكتابة عند دريدا. في «بدايات» نذر إدوارد سعيد نفسه بعد الفراغ منه أن يبدأ تطبيقا عمليا للهدف والغاية والأسلوب الذي يناقشه الكتاب، فكان الاستشراق هو الميدان. سعى إدوارد سعيد في كتاباته إلى الانطلاق من النص في قراءة العالم وليس

العكس وهذا هو بيت القصيد، ويرى إدوارد سعيد أن اللغة هي التي تلد العالم وتبدعه وتشكله من جديد وتجعله في حالة ديمومة مستمرة. وكان إدوارد سعيد أول من تخطى البنيوية لأنها تحصر نظامها داخل اللغة نفسها دون أن تمر أو تمتد بجسورها إلى العالم. صحيح أن اللغة نظام معقد داخل اللغة نفسها ولكن هذا النظام لا يعيش في فراغ ولا ينطلق من فراغ. يؤكد إدوارد سعيد، وقد تبعه أنصار كثر على هذا التأكيد، أن هذا النظام تغذيه في الأصل حضارة مجتمع، وهذه التغذية ترجع بدورها إلى المجتمع. من هنا كان إدوارد سعيد في السبعينات من أوائل الذين ساهموا بنشاطه النقدي في رفع حصار البنيوية عن الساحة النقدية، إذ رأى فيها جمودا لا يتمشى مع طبيعة اللغة والحضارة الديناميكية.

من هنا ليس الاستشراق عالما يمليه علينا النص مسلمين به ومستسلمين له. إنّ الضجة التي قامت حول الاستشراق مبعثها أنّ إدوارد سعيد بخطابه المحكم رفض الاستشراق على أنه عملية استهلاك بين المستهلك والمنتج، إذ إنه بين أن كتاب تلك الإمبراطوريتين أنتجوا بضاعة للاستهلاك، وبعبارة موجزة استشراق الشرق هو استهلاك الغرب له ومن ثم إنكار وجوده.

وفي اعتقادي أن إحدى المشاكل الرئيسة في الاستشراق أو في الدراسات الشرقية بشكل عام ربما على وجه أصح وأعم، تكمن في أن هذه الدراسات وأصحابها ظلوا قابعين في قمقم التقاليد الأكاديمية، إذ توقفوا عند جمع المخطوطات وتحريرها وتصنيفها وشرحها، ولم يلتفتوا إلى أن العالم الأكاديمي تغير كثيرا وأصبحت فروع المعرفة متداخلة ومفتوحة على بعضها تستفيد وتفيد من الحركة الدؤوب التي تنتجها. أقول لو انفتح الاستشراق (وقد بدأ مؤخرا بأخذ المنحى المشار إليه) لاختفى التصنيف إلى شرق وغرب، إلى بحثي وغير بحثي، وأهم من كل هذا أو ذاك لاختفى تعبير الاستشراق القدحي. عندها يتحرر الشرق والمستشرقون من عالم يفرضه الآخر على النص ويصبح الاستشراق خطابا يتفوق في مغزاه على كل استهلاك.

5

وإلى جانب هذا التحذير من القراءة التي لا تعي خطاب الاستشراق جيدا، يؤكد

ظهور كـتاب ومنظرين جـدد حلوا محل المستـشرقين لمواصلة المهـمة المعهـودة. ظهر خلال هذه المدة كتاب ومفكرون اتجهـوا نحو توسيع منظور الخطاب في الاستشراق، فتبنوا مهمة إعلاء الأصوات المكبوتة، واخترقوا في كتاباتهم حدود الدول التي كانت ملكا لشعب مـعين، ولجنس الرجال فقط، ولعرق ولطبقـة معينة. وهذه أمثلة يقـدمها إدوارد سعيد على سبيل المثال لا على سبيل الحصر:

1- Ammiel Alcalay's Beyond Arabs and Jews: Remaking Levantine Culture (1993).

2- Paul Gilroy's The Black Atlantic: Modernity and Double Consciousness (1993).

3- Moira Ferguson's Subject to Others: British Women Writers and Colonial Slavery, 1670-1834 (1992).

وكتاب آخـر لا بد من ذكره هنا بعنوان الاستـشراق والمحنة ما بعد الكولونيـالية (١٩٩٣) حرره Peter Vander Veer و Carol Breckenridge.

عناوين هـذه الكتب تدل علـى الاهتـمـامـات الجـديدة لدى هؤلاء الكتـاب وأمـثالهم. فـفي الأول يبين الكالاوي كيـف أن لدى شعـوب منطقة حـوض البحـر المتوسـط ثقافة مـشتـركة. وهذا في نظر الكـاتب أهم من النظر إلى المنطقة علـى أنها منطقـة صراع، أمـا الكتاب الثـاني، فيـقدم نظرة مـغايرة لتلك التي تنظر إلى المحـيط الأطلنطي على أنه مـجرد معـبر أوروبي فقط. وفي الكتـاب الثالث تعيـد فيرجـسون النظر في العلاقة بـين البريطانيين الذين تاجروا بالرقيق وبين الرقـيق الأفارقة، أي في ثنائيـة العبـد- السيـد. والكتاب الأخـير يبـين التوازي الشـديد بين السلطة والمعرفـة واستخـدامهما في الاستشـراق. جميع هذه الكتب تقدم تجـربة الانتقال من نقطة إلى أخرى كان المعبر بين النقطتين فيها مغلقا. وإن كان من فضل لكتاب الاستشراق، فإنه حـول الأنظار إلى أن يتـخذ من هذه الـنقاط تجـارب تاريخـية لا حـدودا ثابتـة، وأن يحولها إلى نقاط عبور.

يقول إدوارد سعيد يكفي الاستشراق شرفا أن يضع نفسه على قائمة الكتب التي تصور الكفاح مستـمرا طبعا في «الغرب» و «الشرق» معا. وكـأن إدوارد سعيد يقول إن مـضامين الاسـتـشراق توحي أن المعـرفـة نور وتنوير، به تعبـر الشـعوب الحـدود

الفاصلة بين حضارتها، لا سلطة تؤدي إلى تسلط يقف حارسا على الحدود. ويكفي إدوارد سعيد شرفا أن خطابه عن الاستشراق كان البداية التي جسمت تلك البدايات، وانطلقت بها إلى العالم الرحب لتكون الشرارة التي أشعلت النار في ذلك الركام من الاستشراق، وحولته إلى تجربة تاريخية دينامية تشهد عليها الكتب العديدة التي ما زالت توالي الظهور بمنظور جديد.

وأخيرا أود أن أنهي حديثي بمقتطف من تعليق كتبه تشارلز جلاس تحت عنوان «قراءة صادقة المشاعر حول سعيد» نشر في الملحق الأدبي لصحيفة التايمز وهو نفس الملحق الذي نشر عرض جلنر المجحف عن الثقافة والإمبريالية. يقول جلاس في ختام المقالة نقلا عن روائي معاصر قدم إدوارد سعيد في محاضرة دعاه إليها معهد الفن المعاصر في لندن عام ١٩٩٤:

«إن إدوارد سعيد يقرأ العالم مثل ما يقرأ الكتب بكل تمعن وتمحص. وسيحسن العالم الذي يسيطر على الشرق الأوسط صنعا لو أنه استطاع أن يقرأ إدوارد سعيد بمثل هذا التمعن والتمحيص. عندها يمكن أن يجنب شعب إدوارد سعيد المزيد من إيقاع الظلم».(٩)

عندها ينتهي دور الاستشراق والكتابة عنه وربما يحل مكانه ما يسمى بالاستغراب.

الهوامش

(١) إدوارد سعيد، «التـمنع والتجنب والتعرف»، مواقف، العدد ١٩/ ٢٠، كـانون الثاني/ نيسان ١٩٧٢، ص ٤٠.

(2) Micheal Foucault, Discipline and Punish: the birth of the prison, tran. Alan sheridian (London: Penguin, 1977), pp. 195-203,205,215-17.

(3) Edward said, Orientalism, New York, Vintage, 1979, p.3.

(4) Edward said, "East isn't East" Times Literary supplement, February 3, 1995, p, 3.

(5) Ibid, p.4.

عبارة ماركس بالإنجليزية هي : They cannot represent themselves, they must be represented.
وترجمة صبحي حـديدي لها هو: «لا يستطيعون تمثيل أنفسـهم ويتوجب تمثيلهم»، الشطر الثاني من الترجمـة غامض، وشرح العبارة بأكمـلها خاطئ ويدل على أن المترجم لم يفهم العـبارة حق الفهم. وهذا هو توضيح المترجم كـما يرد في شرحه للعبـارة: «إن المرء إذ يشعر بتجريده من فـرضية النطق عن نفسه، فإنه سيحاول بذل أقصى الجهد لاسترداد تلك الفرصة» ص١٠٨.
والمقصود هنا غير ما يقصده ماركس، وغير ما يقصده إدوارد سعيد طبعا. وهذا ما يكون سوء الفهم.
إدوارد سعـيد، «تعقيب عـلى الاستشراق» في تعـقيبـات على الاستشراق، تـرجمة وتحرير صـبحي حديدي، بيروت، ١٩٩٦، ص ١١٦.
المصدر نفسه، ص ١١٦-١١٧.
المصدر نفسه، ص ١١٧.

(6) "East isn't East" , p.4.

(7) Ibid.,p.4.

(8) Ibid.,p.5.

(9) Charles Glass, "Passionate Reading of Said", Times Literary Supplement.



صورة النبي محمد ﷺ في الكتابات الأنكلو – أمريكية: مقدمة منهجية ونماذج

عبد النبي اصطيف ◆

١. مقدمة منهجية

في السادس والعشرين من شهر أيلول عام ثمانية وثمانين وتسعمائة وألف صدرت رواية سلمان رشدي الموسومة بـ الآيات الشيطانية[١] The Satanic Verses عن دار النشر فايكنغ/ بنغوين في لندن، وسرعان ما أثارت ردود فعل في مناطق مختلفة من العالم تميزت بالاتساع والشمول والتباين الشديد .

ففي حين شهد العالم الغربي اهتماماً ملحوظاً بالرواية تمثل بترشيحها لجائزة البوكر البريطانية المشهورة، ومن ثم إدراجها في قائمة التصفيات الأخيرة لها ؛ وبفوزها بجائزة وايت بريد للرواية لذاك العام؛ وبإصرار ناشرها على عدم سحبها من الأسواق تحت أي ظرف من الظروف؛ وبرفض وزير الداخلية البريطاني التوسع في تطبيق قانون التجريح ليشمل الإسلام في بريطانية – الرفض الذي يعني حرمان مسلميها من مقاضاة رشدي وغيره على أساس منه ؛ وتنادي المثقفين والكتّاب في بريطانيا و الغرب للدفاع عن رشدي وحريته في كتابة ما يريد، بوصف هذه الحرية

◆ باحث وناقد من الجمهورية العربية السورية.

حقاً من حقوقه الإنسانية الأساسية، شهد العالم الشرقي والمنتمون إليه من المسلمين في الغرب مظاهر نقيضة في شكلها ومحتواها شملت منع الكتاب في الهند وجنوبي إفريقية وعدد كبير من الدول الإسلامية والعربية؛ وحرق نسخ منه في مدينة برادفورد البريطانية؛ وتنظيم المظاهرات في لندن وسواها من مدن الغرب، وفي باكستان وغيرها من دول الشرق والتي بلغت حداً من العنف أودى بحياة عدد من المتظاهرين غير قليل، وانتهى بعدد أكبر من الجرحى؛ ومنع جميع منشورات فايكنغ وبنغوين من دخول إيران، والتظاهر خارج السفارة البريطانية في طهران، وإعلان يوم حداد وطني في إيران كلها، وإصدار فتوى بهدر دم رشدي، وأخيراً قطع علاقات إيران ببريطانية في مطلع شهر آذار من عام ١٩٨٩[٢].

وربما كان من أبرز ما يلفت انتباه الملاحظ المتتبع لردود الأفعال هذه هو استغراب كل فريق لردود أفعال الفريق الآخر. فبينما حار الغرب في تفسير اتساع نطاق ردود أفعال المسلمين ومظاهر الغضب والعنف التي رافقتها احتجاجاً على أمر لم ير فيه مسوغاً كافياً لها؛ انتابت المسلمين في مختلف بقاع العالم موجة من خيبة الأمل، والإحباط، والعنف، والشعور بالإهانة، إزاء سماح الغرب بنشر رواية كهذه تسيء أيما إساءة إلى النبي محمد ﷺ وإلى الدين الحنيف، الذي يجل أتباعه أيما إجلال رسول المسيحية السائدة في الغرب، ويجعلون الإيمان به وبأمه السيدة مريم العذراء مقوماً أساسياً من مقومات عقيدتهم[٣] في الإيمان بالله وكتبه ورسله وملائكته وبالقدر خيره وشره فضلاً عن الإيمان بيوم الحساب .

ولكن ما فات الغرب معرفته هو ما يكنّه المسلمون من حبّ وإجلال وتقدير لخاتم الأنبياء محمد ﷺ، وما يمثله بالنسبة إليهم من أسوة حسنة يستلهمونها في جميع مظاهر حياتهم ووجودهم، على نحو يجعله في نقطة المركز تماماً في هذا الوجود؛ وما فات الشرق معرفته هو أن الصورة التي يقدمها سلمان رشدي للنبي محمد ﷺ في رواية الآيات الشيطانية، ليست بعيدة عن الصورة الغالبة على أذهان الغربيين[٤] والتي رسختها قرون طويلة من المواجهة المتعددة الوجوه والمستويات بين الشرق والغرب. ومعنى هذا أن التدهور الذي سببته هذه الرواية في علاقات الشرق بالغرب كان مرده إلى جهل كل فريق بالآخر وما يحمله من تصورات وآراء وأفكار وأهواء ومشاعر تجاهه.

ولا أظن إلا أن الغرب ربما كان أكثر حساسية تجاه مشاعر المسلمين لو كان على

علم واسع بمركزية شخصية النبي محمد ﷺ في المجتمعات المسلمة وتواريخها وعقيدتها، وأن الشرق ربما كان أكثر تفهماً للامبالاة الغرب بفعل رشدي لو كان على علم واسع بالصورة التي تحتضنها أذهان الغربيين ومخيلاتهم عن محمد ﷺ والتي تشكلت عبر مئات السنين منذ بدء انتشار الدعوة السريع في الشرق والغرب وحتى يومنا هذا .

ومعنى هذا أن دراسة لصورة محمد ﷺ في الغرب يمكن أن تسهم في تنوير المسلمين حول حقيقة ما يحفز مواقف الغرب تجاههم ، وتجاه ما يتصل بهم من قضايا ومسائل وهموم، مثلما يمكن أن تسهم في حفزهم على السعي لتصحيح هذه الصورة على نحو يكفل احتراماً أكبر للدين الإسلامي ولأتباعه أينما وجدوا من جانب الغرب، ولا سيما أن مجتمعات هذا الأخير باتت تحتضن أتباع هذا الدين، الذي بات من أكثر الديانات اعتناقاً وانتشاراً بعد المسيحية في معظم الدول الغربية.

ولكن ربما كان على الباحث قبل الشروع في دراسة كهذه أن يشير إلى جملة من الحقائق المهمة المحددة لملامح هذه الصورة بغرض استيعاب هذه الملامح وتفهمها على نحو أفضل .

* وأول هذه الحقائق هي أن صورة النبي محمد ﷺ جزء لا يتجزأ من المعرفة التي أنتجها، ولا يزال ينتجها، الغرب عن الشرق ولاسيما المسلم منه، وأنها لذلك عرضة لجميع المؤثرات التي تتعرض لها هذه المعرفة الغربية والتي نسميها عادة بالاستشراق، مثلما هي خاضعة لمختلف شروط إنتاجها واستهلاكها في المجتمعات الغربية .
* وثاني هذه الحقائق هي أن هذه الصورة قد تشكلت في ظل المواجهة بين الشرق المسلم الناهض والغرب الذي تبنى المسيحية ديناً له، واتخذها مظلة أيديولوجية، تسوّغ مناجزته لهذا الشرق دفاعاً عن مصالحه الدنيوية–هذه المواجهة التي امتدت نحواً من أربعة عشر قرناً، وبدأت بالفتوحات العربية الإسلامية في شرقي العالم القديم وغربه واستمرت حتى يومنا هذا متخذة أشكالاً متفاوتة في عنفها وشموليتها ومستوياتها ؛ وشملت فسحاً عديدة (من مثل بلاد الشام ومصر وشمالي إفريقية التي انتزعت من هيمنة الإمبراطورية البيزنطية، وشبه الجزيرة الإيبرية أو ما بات يعرف بالأندلس وصقلية لاحقاً، والشرق العربي ثانية زمن الحروب الصليبية، والبلقان وجنوبي أوربة زمن التوسع العثماني، وجلّ الوطن

العربي والعالم الإسلامي زمن المد الاستعماري في القرنين الأخيرين). ومعنى هذا أن هذه الصورة قد ولدت ونشأت وترعرعت ونمت وتطورت وعدّلت في ظل هذه العلاقة، لتؤدي وظائف محددة لها في مواجهة الآخر واحتوائه وتدجينه، وأنها في الغالب استخدمت سلاحاً يقارع به هذا الآخر على المستوى الثقافي والإيديولوجي والنفسي.

* وثالث هذه الحقائق هي مركزية شخصية النبي محمد ﷺ في المجتمعات الإسلامية : تاريخاً وثقافة ووجوه حياة مختلفة، فضلاً عن مركزيتها في الدين الإسلامي عقيدة (فالمسلم لا يؤمن حتى يشهد بأن محمداً عبد الله ورسوله) وعبادات (يتأسى فيها بالنبي في كل ما يؤدّيه منها في حياته اليومية، صلاة وصوماً وزكاة وحجاً وغيرها) ومعاملات (يلتزم فيها بسنّة النبي وما صدر عنه من قول أو فعل أو صفة أو تقرير) ومكارم أخلاق (يحاكيها المسلم باستمرار ولا سيما أن صاحبها قد وصف بأنه على خلق عظيم، وأنه إنما بعث ليتمّم مكارم الأخلاق التي سبقته إليها الديانات السماوية الأخرى) . وقد عزز من مكانة محمد ﷺ في هذه المجتمعات أنه جسّد الإسلام[٥] إنسانياً وواقعياً وأنه كان باستمرار الدليل الحي على جدوى اتباعه طريق حياة . وهكذا اتّخذت سنّته مصدراً أساسياً من مصادر التشريع على أساس أنه لا ينطق عن الهوى، وأنه في كل ما أتاه كان يستوحي التوجيه الإلهي، وباتت محبته محركاً فعالاً في المسلمين، وانصرف شطر كبير من مسعاهم الفكري والثقافي والفني للإفصاح عن هذه المحبة التي لفتت إليها حتى أنظار الآخرين من غير المسلمين[٦] .

والحقيقة أنه، وبسبب مركزية شخصية محمد ﷺ في الدين الإسلامي والمجتمعات الإسلامية، وكون سنّته المصدر الثاني للتشريع في معظم الممالك والدول الإسلامية عبر العصور، ونتيجة النجاح الصاعق للفتوحات العربية الإسلامية في شرقي العالم القديم وغربيّه، فقد كان من الطبيعي أن تنال صورته في الغرب مختلف مظاهر التشويه والطعن وسوء التمثيل، الناجمة أساساً عن دوافع دينية وأيديولوجية ومصالح دنيوية، بغرض نزع مصداقيته بوصفه خاتم الرسل، وحاملاً لرسالة إنسانية سامية تدعو إلى العدل والمساواة والارتقاء بالإنسان خليفة الله على هذه الأرض من جهة، وإضعاف قوة أتباعه المادية والمعنوية بضرب أساس مهمّ من أسس وحدتهم وتضامنهم فيما بينهم من جهة أخرى. وهكذا وجدنا الغربيين يشككون بداية في

صدق نبوته، ويتبعون ذلك بإثارة مصداقية كتاب دعوته، وسنّته، فضلاً عن الطعن في مختلف وجوه سلوكه الدنيوي ولا سيما علاقاته الزوجية، وصلاته بأصحابه، وغير ذلك مما شكّل مادة خصبة للخيال الأوربي.

وقد شهد القرنان الأخيران جملة من التطورات كان يفترض بها أن تصحح هذه الصورة للنبي محمد { وتجعلها أكثر موضوعية ونزاهة وقرباً من واقع الحال، كان من بينهما :

أ - الاطلاع المتنامي للغرب على المصادر الإسلامية للسيرة النبوية، وذلك بعد تحقيق الكثير من المؤلفات العربية والإسلامية على يد المستشرقين الغربيين في البداية، والباحثين المسلمين لاحقاً، وفي مختلف اللغات الشرقية، ونشرها.

ب- الاحتكاك الشامل مع الشعوب الإسلامية في فسح أكثر إنسانية ولا سيما في ظل تطور وسائل النقل والاتصال الحديثة التي يسّرت تواصلاً يومياً ومباشراً بين الغرب والشرق لم تعرفه القرون الخالية . وأكثر من هذا فقد باتت معظم المجتمعات الغربية تحتضن جاليات مسلمة وطنية ووافدة، وغدت أكثر معرفة وإلفة للإسلام ديناً وثقافة وتاريخاً وطريقة حياة .

ج- اطلاع الباحثين الغربيين على كتابات المسلمين الحديثة عن السيرة النبوية، سواء أكان ذلك باللغات الشرقية، أم باللغات الغربية التي ترجمت إليها أو كتبت فيها؛ فضلاً عن إلمامهم بما أنتجه المسلمون من نقد لكتابات المستشرقين والغربيين عامة عن محمد { وما أخذوه عليها من عيوب ونواقص وثغرات منهجية ومعلوماتية.

د- التطورات المهمة التي حققتها تقاليد كتابة السيرة (biography) وطرائقها بشكل خاص، ومختلف العلوم الإنسانية المساعدة بشكل عام، والتي يبدو أنها ظلت بعيدة عن ملامسة كتابة سيرة النبي محمد {، أو عن التأثير فيها على النحو المرجو، ولاسيما بعد تبيّن بعض المتنوّرين الغربيين ما تنطوي عليه شخصية محمد { من عبقرية وتفوّق وعظمة وقيم سامية.

هـ- التطورات الهائلة التي حققتها الحقول المعرفية المتصلة بدراسة ثقافة «الآخر The Other» وتاريخه ومجتمعه، ولا سيما بعد التأثير الواسع الذي ولّدته منظورات متقدمة معرفياً ومنهجياً وفكرياً، مثل منظور إدوارد سعيد وكتاباته عن صلات الشرق بالغرب والثقافات المولّدة وغيرها، مما انعكس إيجابياً في دراسات الغرب عن الآخر، ولكنه لم يمسّ بعمق دراسات هذا الغرب عن

محمد ﷺ[٧].

٢. السيرة النبوية في القرن العشرين : مسح عام

شهد العالم الأنكلو-أمريكي ظهور أكثر من خمس عشرة سيرة للنبي محمد ﷺ نشرت على شاطئي المحيط الأطلسي خلال القرن العشرين . وربما كان أولها وأبرزها كتاب المستشرق الإنكليزي المشهور مارغوليوث الموسوم بـ «محمد ونهوض الإسلام»[٨] الذي صدر عام ١٩٠٥، تلاه كتاب Menzeg «حياة محمد ودينه»[٩] عام ١٩١٢، فكتاب «سل Edward Sell حياة محمد»[١٠] عام ١٩١٣، فكتاب دراي كوت Draycott «محمد مؤسس الإسلام»[١١] عام ١٩١٥، فكتاب ثيودورا بارتن Theodora Barten «أحاديث عن محمد وأتباعه»[١٢] عام ١٩٣٢، فكتابا مونتغمري وات M. Watt «محمد في مكة» عام ١٩٥٣، و«محمد في المدينة»[١٣] عام ١٩٥٦، اللذان أصبحا من أبرز المراجع المعتمدة في الكتابة عن حياة النبي محمد ﷺ.

هذا وقد صدر كتاب ألفريد غيوم Alfred Guillaume الموسوم بـ «حياة محمد : ترجمة لسيرة رسول الله لابن اسحق»[١٤] عام ١٩٥٥، وشكل إضافة مهمة إلى تقليد كتابة السيرة النبوية بتيسيره مصدراً أساسياً من مصادرها المبكرة .

وشهد عقد الستينات والسبعينات ظهور ثلاثة كتب كان أولها كتاب مايكل إدوارد Michael Edwarde «حياة محمد : رسول الله»[١٥] الذي نشر عام ١٩٦٤، وثانيها كتاب بايك E. R. Pike الموسوم بـ «محمد: النبي ودين الإسلام»[١٦] الذي نشر في نيويورك عام ١٩٦٢ وفي لندن عام ١٩٦٨، وثالثها كتاب جون غلوب John Glubb الذي حمل عنوان «حياة محمد وأزمنته»[١٧] وصدر عام ١٩٧٠. وفي عام ١٩٨٣ ظهر كتاب مايكل كوك Michael Cook الموسوم بـ «محمد»[١٨] عن مطبعة جامعة أكسفورد في سلسلة «سادة الماضي»، وكتاب مارتن لينغز Martin Lings الذي حمل عنواناً دالاً هو «محمد : حياته مؤسسة على أقدم المصادر»[١٩]. وكان كتاب كارين آرمسترونغ Karen Armstrong محمد : سيرة للنبي»[٢٠] الذي صدر عام ١٩٩٢ أبرز ما صدر من سير للنبي محمد ﷺ في التسعينات، وقد تيسّرت له ترجمة جيدة إلى العربية على يد د. محمد عناني و د . فاطمة نصر عام ١٩٩٨، نشرت في سلسلة كتاب في سطور[٢١] .

وثمة كتب أخرى، لم يتيسر لصاحب هذه السطور الوقوف عليها، أسهمت بدورها في تكوين صورة النبي محمد ﷺ في الكتابات الأنكلو-أمريكية في القرن العشرين ؛ فضلاً عن عدد كبير من الكتب الأوربية التي ترجمت إلى الإنكليزية من الفرنسية (ككتابي بلاشير ومكسيم رودنسون) والألمانية (ككتاب اليهودي صاحب الاسم العربي محمد أسدبيه، أو أسعد بيه Mohammad Essed Bey) والإيطالية (ككتاب كايتاني) وعدد من اللغات الاسكندنافية (ككتاب أندريه)، أو تلك التي ألفت باللغة الإنكليزية، على عادة بعض المستشرقين الاسكندنافيين والهولنديين؛ وعدد أكبر من الكتب التي عنيت بالإسلام وضمت فصولاً عن نبيه؛ وعدد لا يحصى من المقالات الموزعة على عشرات الدوريات الاستشراقية، أو التاريخية العامة، باللغة الإنكليزية؛ وعدد لا بأس به من الرسائل الجامعية التي ما زالت مخطوطة لم تر النور بعد[٢٢] .

ولما كان من غير الممكن في حيز محدود كهذا البحث دراسة جميع ما تقدم من سير للنبي محمد ﷺ، فقد تم اختيار ثلاثة نماذج منها ظهرت في الربع الأخير من هذا القرن ولفتت الأنظار بتميزها (كل بطريقته الخاصة به بالطبع) على نحو من الأنحاء، وهي تمثل طيفاً واسعاً في توجهاتها ودوافعها ومنظوراتها وتوكيداتها وبؤر اهتمامها وتركيزها فضلاً عن تباين مواقفها تجاه النبي محمد ﷺ بشكل خاص، والإسلام والحضارة الإسلامية بشكل عام. وقد رشحها لهذا الاختيار انتشارها الواسع بين صفوف قراء الإنكليزية في الأقطار الناطقة بها، أو خارجها، وترجمة بعضها إلى أكثر من لغة، وذلك إلى جانب نشرها جميعاً بطبعة شعبية ذات غلاف ورقي ييسر اقتناءها على القارئ العادي . وهذه الكتب هي :

١) *كتاب مارتن لينغز «محمد : حياته مؤسسة على أقدم المصادر»*
٢) *كتاب مايكل كوك «محمد»*
٣) *كتاب كارين آرمسترونغ «محمد : سيرة للنبي»*

٣. نماذج

الأنموذج الأول :

محمد: حياته مؤسسة على أقدم المصادر ، لمارتن لينغز Martin Lings

"Muhammad : his life based on the earliest source"

ومن أبرز ما يميـز هذا العمل الفريد حـقاً اعتمـاده على مصادر عربيـة تعود إلى القرنين الثـامن والتاسع الميـلاديين، وبالتالي فإنه يسـتمد جـدّته من جانب، ومبـاشرة مقـاربته من جانب آخر، من إفـساحه الفرصـة لأصوات رجال ونساء من أصـحاب النبي محمد ﷺ سمعوه أو شهدوا أحداث حياته . وتضم هذه المصادر كلاً من :

– سيرة رسول الله	لابن إسحاق
– كتاب الطبقات الكبرى	لابن سعد
– كتاب المغازي	لمحمد بن عمر الواقدي
– أخبار مكة	لمحمد بن عبد الله الأزرقي
تاريخ الرسل والملوك	لمحمد بن جرير الطبري
– الروض الأنف	لعبد الرحمن بن عبد الله السهيلي

فضلاً عن مجـموعة أحاديث محمـد ﷺ المعروفة كـ صحيحي البـخاري ومسلم، وسنن الترمذي، وسنن النسائي، ومسند أحمد بن حنبل، وسنن أبي داود، والدميري، وابن ماجـة ؛ وكتابي السنن الكبـرى لأحمد بن الحسين البـيهقي، ومـشكاة المصابيح لحسين بن محمود الغراء البغوي .

وإلى جانب ذلك فـإن تأهيل صاحبه لافت للنظر حـقاً أيضاً. فقـد حصل على عـدد من الدرجات الـعلميـة في الأدبين الإنكليـزي والعـربي من كل من جـامعـتي أكسفـورد ولندن، عمل بعدها نحواً من اثني عـشر عاماً أسـتاذاً محاضراً في جـامعة القاهرة يدرّس عـدداً من المقررات ولا سيمـا شكسبير. وتولى لعـدد آخر من السنين مهمة قيّم المخطوطات الشرقية في المتحف البريطاني، وكان أحد مستشاري «مهرجان العالم الإسلامي» في لندن، وعضواً في مجـلس الفنون لمعرض «فنون الإسلام» فيها أيضاً . كما دعي عام ١٩٧٧ للمشاركة في مـؤتمر عن التربية الإسلامية عقد في مكة ونظمته جامعة الملك عبد العزيز في جدة .

وقد كـان للقرّاء من نتاج قلم لينغـز ثلاثة كتب عن التصوف الإسـلامي طبعت أكثر من مـرة، وترجمت إلى العديد من اللغـات ؛ ومجموعـتان شعريتـان ؛ وكتاب مـهم عن شكسـبيـر يحـمل عنوان «سر شكسـبير»، وكـتـاب رائع عن «فنون الخط والزخرفة القـرآنية»؛ ومقالات كثيـرة ظهرت في مجلات مرموقـة من مثل «دراسات في الأديان المقارنة»، و «الفـصلية الإسلامـية»، وموسوعـات مثل «موسوعـة الإسلام

الجديدة»، و«الموسوعة البريطانية» .

أما كتابه عن محمد ﷺ فقد جمع فيه ما بين الباحث المدقق الخبير بمصادره، والراوي المتمكن الذي مضى في سرد سيرة محمد ﷺ في فصول قصيرة متتالية وآسرة، وحقق بذلك معادلة قلّ نظيرها، في عالم كتابة السيرة النبوية لا نكاد نجدها في أي عمل نظير في أي من اللغات الأوربية، إذ قدّم لمن لا يعرف سيرة محمد ﷺ رواية محكمة تغلب عليها البساطة والجلال اللائق بشخصية محمد ﷺ معاً، وقدّم لمن يعرفها روعة السرد وغنى نسيجه وحميمية معرفة تفاصيله. وأتبع بفصوله التي بلغت خمسة وثمانين فصلاً، خارطة لغربيّ الجزيرة العربية، وشجرة نسب محمد ﷺ بدءاً من قريش، ويبدو أنه أخذ بسحر ما كان يقوم به فتوارى مثل سارد أو راو مجهول لقصة منح موضوعها كل الأولوية والتبجيل، وبالتالي فاته أنّ عليه أن يناقش الكثير من مواد روايته، ولا سيما أنه لم يكن يكتب في فراغ، وأن قرّاءه قد شحنوا وعلى مرّ القرون والعقود والسنين بروايات أخرى تسودها روح غير روحه، ونزعات وأهواء وانحيازات وألوان من البغض والكراهية محفوزة بشتى الدواعي الفكرية والدنيوية . وربما كان هذا ما دعا كارين آرمسترونغ أن تكتب في معرض تقويمها لكتابه :

«يقدّم كتاب مارتن لينغز «محمد : حياته مؤسسة على أقدم العصور «ثروة من المعلومات الآسرة من كتاب سيرة محمد في القرون الثامن والتاسع والعاشر. ولكن لينغز يكتب للمهتدين. وإن الخارجي سيكون لديه الكثير من الأسئلة ذات الطبيعة الأساسية وحتى المحاجيّة، والتي لا يوجهها لينغز»[٢٣]

وبالتالي فإن كتابه لا يؤثر التأثير المرجو في تصحيح السائد والشائع عن النبي من صور مختلقة ومشوّهة وبعيدة عن الواقع والموضوعية .

الأنموذج الثاني

محمد لـ مايكل كوك Michael Cooke , Muhammad

وهذا الأنموذج جدير بوقفة متأنية بعض الشيء لعدة أسباب، ربما كان من أهمها أنه صادر عن مطبعة جامعية عريقة يوحي تبنّيها لكتاب ما، أو كاتب ما، بأنهما جديران بالثقة ؛ ذلك أن هذه المطبعة لا تنشر أي شيء دون إخضاعه لمعاييرها التي أكسبت ما تنشره سمعة طيبة بين الباحثين والقراء على حد سواء . وكذلك فإنه صادر في سلسلة رائجة غاية الرواج بين صفوف القراء من الطلبة (ولا سيما في

المدارس والجامعات التي تتخذ من الإنكليزية أداة لها) هي سلسلة «سادة الماضي» «Past Masters» التي غدت مرجعاً ميسّراً سهّل التناول مقبول السعر حتى للقارئ العادي، الذي يمكن أن يرضي فضوله في الاطلاع على حياة واحد من سادة الماضي وآثاره في جلسة مطوّلة في يوم واحد، أو قراءة مادّة الكتاب الغنية الموجزة في رحلة الذهاب أو الإياب إلى العمل . فكتب السلسلة من كتب الجيب في حجمها، وهي لا تتعدى مائة الصفحة في طولها، فضلاً عن كونها مكتوبة بلغة سهلة واضحة غير مثقلة بالحواشي والإشارات المرجعية المتعالمة. وقد صدر منها حتى اليوم عدد كبير شمل شخصيات دينية (مثل بوذا وكونفوشيوس والمسيح) وفكرية (مثل أفلاطون وأرسطو وباسكال وهيغل، وإنغلز وغيرها) وسياسية وأدبية (من مثل كولريدج، وكارلايل، ودانتي، وبروست، وغيرها) وعلمية (من مثل داروين وغاليله وغيرهما)، وثمة عدد كبير آخر ينتظر صدوره قراء هذه المطبعة الموثوقة بفارغ الصبر، وقد أعلن عنه مسبقاً ويشمل أبرز سادة الماضي الإنساني الحافل بالشخصيات الفذّة التي تؤهلها للدخول في عالم هذه السلسلة التي يحررها كيث توماس Keith Thomas.

والحقيقة أن أول ما يستوقف القارئ في هذا الكتاب مؤلفه فهو الباحث مايكل كوك صاحب العديد من المؤلفات التي تتناول تاريخ الإسلام والشرق الأوسط، والتي ربما كان من أبرزها كتابه المشترك مع باتريشيا كرونه الموسوم بـ «الهاجرية»(٢٤) الذي أثار صدوره عام ١٩٧٧ عن مطبعة جامعة كامبريدج عاصفة من النقد للجامعة ومطبعتها فضلاً عن الباحثين اللذين قدما رواية، مسرفة في الشطط الخيالي، عن نشوء الإسلام في ضوء المصادر غير الإسلامية التي كانت تناهض دعوته وتسعى إلى وأدها في مهدها دون طائل. وقد قدماها بمقدمة بعيدة جداً عن لياقات مواجهة القارئ والتودد إليه بغرض تشجيعه على قراءة الكتاب، بَله مراعاة حساسية أتباع هذا الدين الذين يقرب عددهم من مليار ونصف المليار والذين بات يسكن بعضهم في قلب العديد من العواصم الغربية . وهكذا نراهما يكتبان :

«إن العرض الذي نقدّم لأصول الإسلام ليس ذلك الذي يستطيع أن يقبله أي مؤمن ... لقد كتب هذا الكتاب لكفرة ومن قِبَل كافرِين، وأُقيمَ على ما يجب أن يبدو، من منظور أي مسلم، تقديراً مبالغاً فيه لشَهادة مصَادر الكفرة»(٢٥).

واستناداً إلى مصادر الكفرة يخرج المؤلفان بقصة جد أصيلة في خيالها الجامح

عن الإسـلام الذي يفـضـلان نعتـه بـ «الهـاجـرية» Hagarism (نسـبة إلى هاجـر أم إسمـاعيل وزوج إبراهيم عليـهم السلام) ويفـضّلان نعت أتبـاعه بـ «الهـاجريين» . وهكذا يغدو النبي محمد ﷺ شخصية أسطـورية، لفّقها الهاجريون، ويغدو القرآن نتاج مجهود الـهاجريين الجماعي التراكـمي، ويغدو الدين الجديد مجرد دعوة سـامرية ما أبعدها عن جادة الحق والصواب(٢٦) .

ومـعنى هذا أن مؤلف كـتـاب «محـمد» مـؤلف مـشكّك في وجود مـوضوعـه التاريخي فـضلاً عن استخفـافه بما يحـمله من رسالة بات يؤمن بهـا أكثـر من مليار ونصف المليار من المعاصرين، وقدّم أتباعهـا على مدى أربعة عشر قرناً ما لا ينكر من إنجازات للحـضارة الإنسانيـة. وهو ما يبـدو وحتى في مقـدمته التي يشـير فيـها إلى اعـتـراض «محـمـد» ﷺ على صـيـغة الجـمع (سـادة) في عنوان السـلسلة، لأنه يؤمن بالتوحيد ولأنه لا يؤمن إلا بسيّد واحد للكون هو الله عز وجل .

يقع كتـاب مايكل كوك في مـقدمة وثـمانية فـصول فضـلاً عن الخرائط، وثبت بقراءات أخـرى يوصي بها قـارئه، ومؤشـر يساعده في تتـبع تفاصـيل موضـوعات الكتاب. وهو يقـدم فيه عـرضاً مكثفـاً لخلفية مـوضوعه، وحيـاة محمـد ﷺ ، والعالم التـوحـيـدي الذي يقـدمه الإسـلام، والتـاريخ التـوحـيـدي الذي صنعـه، والقـانون التوحيـدي الذي يحكم نظامه، والسياسـة التوحيدية التي حكمت سـيرته وممارسات قادته، فضلاً عن دراسة للمصادر التي تناولت حياة نبي الإسلام، وأصوله في التقاليد الدينيـة والوثنية الـسابقـة له . والنزعة الـغالبـة على كل ما يـقدمـه لقارئه هي نزعـة التشكيك المغرض التي تنظم فصوله جميعاً .

ففي مطلع الفصل الأول يكتب عن التوحيدية:

«كان محمد نـبياً توحيدياً . والتوحيدية، أو نزعـة التوحيد، هي الإيمان بأن هناك إلهاً واحـداً، وواحداً . وهي فكرة بسـيطة، ولكنها، مثلهـا في ذلك مثل الكثـير من الأفكار البسيطة، ليست واضحة تماماً»(٢٧) .

وفي تقديمه لحيـاة النبي محمد ﷺ يزعم أنه سيعـتمد اعتماداً كامـلاً على سيرة ابن اسحق، وأن غرضه من ذلك هو تقديم رواية تقليدية لهذه الحياة في خطوطها العامة، وليس تفسيـرها، أو اختبار مصداقـيتها (ص١٢) . ولكنه يشكك باستـمرار بكل ما يقدمه. يكتب على سبيل المثال عن «الحياة المبكرة» للنبي ﷺ فيقول:

«ولد محمـد في تاريخ غير مؤكد نحو عـام ٥٧٠م (وعند وفاته في عام ٦٣٢م،

كـان في الستين، أو الثالثة والستين، أو الخامسة والستين تبعاً لاختيار المرء للمرجعيات) . ولم يتلق رسالته بوصفه نبياً حتى بلوغه الأربعين(أو الثالثة والأربعين، أو الخامسة والأربعين) أي نحو عام ٦١٠م» (ص١٤).

ويضيف لاحقاً:

«وعند ولادته انبثق معه نور تمكنت والدته به من رؤية قلاع بصرى في سورية» (ص١٤)، ويكتب عن أصول الإسلام في الفصل الثامن فيقول:

«من الضروري، لفهم ما كان يفعله محمد من خلق ديانة جديدة، معرفة المصادر الدينية المتيسرة له، وصورها» (ص ٧٧).

ويضيف متحدثاً حديث الواثق:

«وبالطبع فإننا، وبمعنى ما، نعرف ذلك جيداً وعلى نحو كامل. فلدينا بقايا أدبية غنية من التقاليد اليهودية والمسيحية، ونحن نعرف شيئاً ما عن وثنية الجزيرة العربية، ولكن المضي إلى ما وراء ذلك يغدو صعباً» (ص٧٧).

وبعدها يقدم للقارئ ما يهديه به من مقترح في النظر إلى صاحب الرسالة فيقول:

«وربما نود أن نفكر بمحمد على أنه تاجر واسع الأسفار، وعلى معرفة بأشكال التقليد التوحيدي ذاتها المألوفة لدينا، أو ربما نفكر بأنه رجل ذو آفاق محلية أكثر،وأنه كان على صلة ببعض سبل التوحيدية العربية التي لم تُخلف أي أثر» ص٧٧).

ويخلص في نهاية المطاف إلى ما يريده من تأكيد لهذه الأصول فيكتب:

«وكما يمكن أن يكون متوقعاً، فإن التأثير اليهودي ﴿في القرآن﴾ بارز، ويمكن أن يرى، على سبيل المثال، في الطريقة التي تُسرد بها الروايات التوراتية في القرآن»(ص٧٨). «ويمكن أن نأخذ مثالاً آخر على التأثير اليهودي من مفردات القانون الديني» (ص٧٨).

أما ما يتصل بالتأثير المسيحي فإنه واضح تمام الوضوح بالنسبة إلى كوك الذي يكتب عن هذا التأثير فيقول:

«والعناصر القرآنية الأخرى هي مسيحية بالتحديد في أصولها» (ص٧٩).

ويضيف مشيراً إلى تأثيرات أخرى مدفوعاً بنزعة التشكيك لديه:

«وهناك كذلك إمكانية تأثيرات مجموعات توحيدية معروفة أخرى»، يذكر من بينها المجموعة «السامرية» (ص٧٩).

وثمة في النهـاية التقاليد الوثنيـة في جزيرة العرب في العصـر الجاهلي، ذلك أن كـوك يرى أن من المرجح أن بعض الوصـفات القـرآنية، بشـكل خاص، هي تبنّيـات لعادات دينية للجزيرة العربية الوثنية (ص٨٠).

وفي محـاولته قفل الحديث في خـاتمته، يكتب، وعلى نحو مـثير للاشمـئزاز في نظرته إلى المواريث الدينية السماوية، التي تبدو له بقايـاها مثل نفايات تفترش المشهد المعاصر:

«لقـد رأى ﴿محـمـد﴾ نفسـه، تبـعاً للتـراث، اللبنة الأخـيـرة في صرح النبـوة التوحيـدية. ونحن نعيش اليوم في مـشهد مفروش﴿هو يسـتعمل كلمة لهـا إيحاؤها الخاص وهي Littered ﴾ببقايا الأبنية المهدمة لـصروح كهذه. فما الذي يمكن أن نرى إسهام محمد في هذا المشهد، واللبنات ليست غير صلصال بالنسبة لنا؟»(ص٨٨).

وفي مـحاولتـه الجواب علـى سؤاله البـلاغي يعتـرف بأن أي جـواب سيـقدمـه سيكون بالضرورة اعتباطياً وعلى نحوصـارخ، ولذلك فإنه سيسعى إلى مجرد تحديد مواصفة الإسـلام التي أثرت فيه خلال تأليفه لهذا الكتـاب الذي يدور حول سيّد من سادة الماضي. وهكذا نراه يكتب مقارناً بين الأديان التوحيدية الثلاثة:

«إن كلاً من اليهـودية والمسيحية ديانة تعاطـف عميق:اليهودية بحلمهـا بالافتداء العرقي من البؤس الحاضر، والمسـيحية بخلاصها الفردي من خـلال معاناة إله المحبة. والتعـاطف العمـيق في كل حالة مـؤثر حقـاً، ولكنه التعـاطف الذي يروق بسـهولة لعاطفة الشفقة الذاتية. وعلى النقيض من ذلك فإن الإسلام متحرر، وعلى نحو مثير، من هذه الغـوايـة. والكآبة التي رأيناها فـي تصـوره لصلة الله بالإنســان، هي الكآبة الأصيلة،الحقيقية للكون نفسه»(ص ص٨٨-٨٩).

ولذا فقد كان من الطبيعي أن يكتب أحد مراجعي كتاب كوك عند صدوره:

«إن كـوك يبدي عـداءً وانحـيـازاً عظيمين تجـاه مـحـمد الرجل، وتجـاه تعـاليم الإسـلام... وهـذه، هي بالتـأكـيـد رؤية منـحـازة جـداً، ورؤيـة ملطخـة بـالإلحـاد للإسلام»[٢٨].

الأنموذج الثالث

محمد: سيرة للنبي لـ كارين آرمسترونغ Karen Armstrong ,
Muhammad: A Biography of the Prophet

وإذا كان كتاب مارتن لينغز يستند أساساً إلى المراجع الإسلامية ويقدم صورة للنبي محمد ﷺ كما تبدو في المصادر العربية دون كبير مساءلة. بل إنه يتوارى تماماً إلى درجة عدم التقديم لعمله ؛ وكان كتاب مايكل كوك يقوم على التشكيك في كل ما يتصل بهذه الشخصية، وما صدر عنها، بل ويعمد – على وجه الإجمال – إلى تجاهل المصادر الإسلامية، إلاّ ما كان من إشاراته إلى سيرة ابن اسحق التي لا يمل من مساءلتها وإثارة الشكوك التي تستهدف مصداقيتها، فإن ما يميز كتاب محمد: سيرة للنبي لكارين آرمسترونغ، طبيعة التكوين الثقافي لمؤلفته التي أمضت سبعاً من سنين عمرها في الكنيسة الكاثوليكية الرومانية راهبة، ثم تخلت عن حياة الأديرة عندما وجدتها لا تجسد رؤيتها الدينية الخاصة بها، ومضت بعدها إلى دراسة الأدب في جامعة أكسفورد، ثم إلى تدريسه، والانشغال بالتعليق على الشؤون الدينية، لتغدو واحدة من أبرز المعلّقين على هذه الشؤون في العالم الأنكلو-أمريكي، وتدرّس لاحقاً في كلية ليو بايك Leo Baeck لدراسة اليهودية وتدريب الحاخامات والمدرسين، وتؤلف الكتب المعنية بالتجربة الدينية وعلاقات الأديان السماوية فيما بينها بشكل خاص، محفوزة بما يجري في العالم المعاصر[٢٩]. وفضلاً عن تكوين المؤلفة فإن مساءلتها للتقاليد الدينية والثقافية، ولا سيما ما اتصل منها بالعلاقات بـ«الآخر»، أمر لافت للنظر في تدبّرها لسيرة النبي محمد ﷺ،حيث نراها تعمد إلى بيان «أسباب عداوة الغرب للإسلام ممثلاً في شخص محمد ﷺ»[٣٠]، و«لتجليات تلك العداوة وأصولها، والتهم التي كيلت لمحمد وللإسلام، ثم تحولت إلى أساطير أصبحت لها مصداقية الحقائق التاريخية»[٣١]، وتردّها إلى أسبابها الحقيقية المتمثلة بـ«الجهل والخوف»، مبيّنة تناقضاتها واعتباطيتها.

تكتب كارين آرمسترونغ – في تقديمها – عن علاقتها برسالة النبي محمد ﷺوعن السبب الأساسي لتأليفها لكتاب عن سيرته فتقول:

«إن للتفسير الإسلامي لعقيدة التوحيد عبقريته الخاصة به،ولديه أشياء مهمة نتعلمها منه»، ثم تضيف عن تنامي معرفتها بهذا التفسير:

«ومنذ أن استرعى الإسلام انتباهي غدوت بالتدريج واعية بذلك. وكنت،حتى بضع سنوات خلت، أكاد أجهل هذا الدين تماماً. وجاءتني أول إلماعة إلى أنه تراث يمكن أن يخاطبني، عندما كنت في إجازة في سمرقند. وهناك وجدت أن العمارة الإسلامية تفصح عن روحانية تُرجِّع أصداء ماضيّ الكاثوليكي. وفي عام ١٩٨٤

كان عليّ أن أعدّ برنامجاً عن الصوفية أو التصوف الإسلامي، وقد أثّر فيّ، وعلى نحو خاص، تقدير الصوفيّ للأديان الأخرى، وتلك صفة لم أعثر عليها بالتأكيد في المسيحية. وتحدّى هذا كل شيء سلّمت به عن الإسلام، ورغبت في أن أعرف المزيد. وفي نهاية المطاف ، وخلال دراستي للحروب الصليبية والصراع الراهن في الشرق الأوسط، اهتديت إلى حياة محمد، وإلى القرآن، أو الكتاب المنزّل الذي جاء العربَ به. إنني لم أعد مؤمنة أو ممارسةً مسيحية، ولا أنتمي إلى أية ديانة رسمية. ولكني في الوقت نفسه الذي كنت أراجع فيه أفكاري عن الإسلام،كنت أعيد النظر كذلك في التجربة الدينية ذاتها. لقد تصور العرّافون والأنبياء، في كل الأديان الكبرى، رؤىً متشابهة على نحو مثير لحقيقة تجاوزية نهائية. ومهما يكن تفسيرنا لهذه التجربة الإنسانية، فإنها حقيقة من حقائق الحياة. والبوذيون ينكرون بحق أن هناك أي شيء فوق- طبيعي في هذه التجربة، فهي حالة ذهنية طبيعية بالنسبة للإنسانية. ولكن الأديان التوحيدية تدعو هذا «التعالي» الله. وإني أعتقد أن محمداً مرّ بهذه التجربة وأنه قدّم إسهاماً متميزاً وقيماً للتجربة الروحية الإنسانية.وإذا كان لنا أن ننصف جيراننا المسلمين، فإن علينا أن نقدّر هذه الحقيقة الأساسية،ولهذا قمت بكتابة هذا الكتاب»[٣٢](ص ص ١٣-١٤).

يضم كتاب آرمسترونغ مدخلاً وعشرة فصول، فضلاً عن الخرائط ومخططات الأنساب المتصلة بقبيلة قريش ومحمد ﷺ والأسر الأخرى ذات الصلة. وثمة بالطبع ثبت بالمراجع التي استندت إليها في تأليف هذه السيرة.

ولأنها تنظر«إلى النبي من وجهة نظر شخص ذي تصورات مسبقة محددة عن الإسلام» فإنها تقدم سيرة النبي من خلال حوار مستمر وهادئ ومثير مع هذه التصورات، تسائلها وتناقشها وتختبر مقدار اتساقها وانسجامها الداخلي، لتبين، في معظم الأحيان، وعلى نحو غاية في الوضوح،مقدار ما تنطوي عليه من التناقض والأهواء والانقياد لنوازع الكراهية التي حكمت نظرة الغرب عامة إلى النبي محمد ﷺ. ولهذا نراها تبدأ كتابتها بفصل ذي عنوان موح هو «محمد العدو» (ص ص: ١٢-٤٤)، تتتبّع فيه المعرفة الغربية عن محمد ﷺ وتربطها على نحو بوقائع المواجهة بين الإسلام والغرب، والتي سادتها مشاعر الخوف والكراهية والعداوة على نحو غير مسبوق في التاريخ الإنساني. لقد جعل الخوفُ من الإسلام الغربَ غير قادر على الإطلاق على أن يكون موضوعياً أو عقلانياً في نظرته لهذا الدين، وهذا مناقض تماماً

لما كان، ولا يزال، يزعمه عن نفسه من عقلانيـة وموضوعية في دراسة الآخر. ومعنى هذا أن صورة الإسلام ونبيّه في الغـرب ليست جزءاً من تاريخ الفكر الأوربي بمقدار ما هي«جزء من تاريخ المخيلة الأوربية»(٣٣) على حد تعبيـر ريتشاردز سوذرن. ولذا فـإن «الصـورة التخـيليـة لماهوند في الآيات الشـيطانيـة (لسلمـان رشـدي) ترجّع- وبعمق- أصـداء هذه الخيالات الغربيـة الراسخة»، لأنهـا في الأصل تصدر عن هذه الخيالات. يكتب سوذرن عن طبيعة الإسلام وشخـصية نبيه كما تبدو في مرآة الغرب في العصور الوسطى:

«كانت الصورة التي تكونت لدى الغربيين عن طبيعة الإسلام وشخصية نبيه في النصف الأول من القـرن الثـاني عـشـر الميـلادي، نتـاج الانتـصـار الأول للفـرسـان الصليبيين، وقد جمعت أجزاء هذه الصورة في جنوبي فرنسا؛ وأسهم في تركيبها في الغالب الفرسان العائدون، والكهنة والرهبان ممن لم يعرفوا جبهات القتال عن كثب. لقد كـان هؤلاء يزوّدون المخيلة الأوربيـة، أمام مـواقد النار في الشتـاء، بطرائف عن الشرق والإسلام والنبي. ووصلت هذه الصورة الخيالية المتكونة إلى المدارس والأديرة الوسيطة بعـد وضعها في شكل مـدرسي يشجع على قبولهـا. وأدّى ذلك في النهاية إلى انطباع شـعبي مروّع وعجـيب في قدرته على البقـاء، ومقاومتـه لكل المعلومات الصحيحة ونصف الصحيحة التي توالت فيما بعد»(٣٤).

وهكذا احتـضنت القصة الشـعبيـة هذه الصورة التي أنتجـتها «المخـيلة الأوربية الغنية الشطاحة»، وجاء الشعر الشعبي الأوربي فيما بعد:

«ليردد الصورة الخيـالية المتكونة عن الإسلام جيلاً بعد جـيل دون أن يطرأ عليها تعديل ملحـوظ. وكانت العـامة تنتظر من هذه الشخـوص الشعـبية - مـثلما هو في الحكايات والمرويات - أن تتـصـرف بطريقة مـعـينة؛ ولذلك لم يطرأ على النمـوذج الأول المعهود كـبير تغيير يمكن أن يخلّ بالصـورة المنتظرة. وهكذا بقي الإسلام وبقي نبيّـه عند الغربي العـادي مسجـونين في الصورة الخيـالية الأولى لعـدة قرون. وليس سهـلاً هنا تحديد الـوقت الذي أدرك فيـه الجميع أن صـورتهم عن الإسـلام والشرق طفولية تماماً هدفها الإخافة والاستهزاء»(٣٥).

لقد جعلت منزلة ماهوند التخييلية الغـرب غير قادر على رؤية محمد ﷺ بوصفه شخصيـة تاريخية لها وجودها التاريخي الـواقعي الفعلي كما هو الشأن في مـعالجته لنابليون، أو الاسكندر المقدوني، ولذا فإنه لجأ إلى الأسطورة ليفسر نجاح محمد ﷺ في

نشر الإسلام وإقامة دولته التي امتدت في الأزمنة اللاحقة لتشمل جلّ العالم القديم. تكتب كارين آرمسترونغ عن لجوء الغرب إلى أسطورة مـاهوند التي لفقها لـ «محمد العدوّ»، فتقول:

«وقد زعمت الأسـاطير، في شرحها لنجـاح محمد، أنه ساحر دبّر «مـعجزات» زائفـة حتى يخـدع العرب السـذج، ويدمّر الـكنيسـة في إفريقـية والشـرق الأوسط. وتتحـدث واحدة من الحكايات عن ثـور أبيض أرهب الناس، وظهر - آخـر الأمر- والقرآن، وهو الكتاب المنزّل الذي جاء به محمـدُ العربَ، يتهادى بين قرنيه على نحو معجز. وقيل إن محمداً قد درّب حمامة على التقاط حبات بازلاء من أذنيه حتى يبدو وكأن روح القدس يهمس فيهما. وقد فُسِّرت تجاربه الصوفية بالزعم بأنه كان مصاباً بالصـرع، والذي كـان يـفـضي - في ذلك الوقت - إلى القـول بـأنه رجل مـسكون بالجن. وجـرى الحديث عن حـياته الجنـسيـة، ونسب إليه كل شـذوذ معـروف لدى الرجال، وقيـل إنه شدّ الناس إلى دينه بتشجـيعهم على الانقيـاد إلى أحطّ غرائزهم. ولم يكن هناك أي شيء صادق في مـزاعم محمد، فهـو دجّال عامد خدع كل شـعبه تقريباً»(ص ص ٢٦-٢٧).

وبمقدار ما تعكس صورة محمد ﷺ القاتمة هذه كراهية الغرب له، فإنها في الوقت نفسـه تفصح عن الازدواج في نفـسية الغـرب «التي ترى 'الإسلام' بوصفـه صورة لكل شيء فيها لاتستطيع أن تستسيغه» (ص ٢٩) .

ولذا فإن على الغـرب أن يواجه هذه الصـورة في نفسه، ويتـبين حوافـزها حتى يسـتطيع أن يكسب مجـدداً ثقة العـالم الإسلامي. إن عليـه أن يتخلى عـن كراهيـته المتأصّلة للإسلام، وعندها يدرك حقـيقة الصورة التي يلفّقها له في كل عـصر، تعبيراً عن هذه الكراهية. تضيف آرمسترونغ:

«إننا ننتج باستمرار رواسم جديدة للتعبيـر عن كراهيتنا، التي يبدو أنها متأصلة، للإسلام. فـقد كنا في السبـعينات مسكونين بصـورة شيخ النفط الغني غنىً فاحـشاً؛ وفي الثمانينات بصورة آية الله المتعصب؛ ومنذ مسألة سلمان رشدي، أصبح الإسلام ديناً يهدر دم الإبداع والحرية الفنية» (ص٤٣).

ولكن أياً من هذه الصور «لا يعكس الحقـيقة الأكثر تعقيـداً على نحو لا نهائي» (ص٤٣). إن قسطاً من:

«المشكلة الغربية هي أن محمداً قد نظر إليه على أنه نقيض للروح الدينية، وعدو

للحضارة المهذبة. وربما كان علينا أن نحاول بدلاً عن ذلك أن ننظر إليه على أنه رجل روح، استطاع أن يجلب السلام والحضارة لقومه»(ص٤٤).

وهكذا تمضي آرمسترونغ لتناول سيرة النبي في الفصول التالية وتقدمها تقديماً تاريخياً يسوده الحوار والنقاش الهادئ بين صورتين للنبي محمد ﷺ - الصورة التي تحكم المخيّلة الغربية والتي تفصح عن صانعها أكثر مما تفصح عن موضوعها، والصورة التي تكشف عنها المصادر والروايات التاريخية الموثوقة التي تقاربها المؤلفة مقاربة مقارنة - وذلك بغرض الوصول إلى ما تراه من حقيقة عن هذه الشخصية العظيمة. وبمقدار محاولة آرمسترونغ مساءلة الصورة الغربية والكشف عما تنطوي عليه من تناقض وأهواء ونزعات وكراهية ومواقف متكافئة الضدين في أكثر الأحيان، فإنها تلجأ، وربما إرضاءً لأصحاب هذه الصورة إلى تقديم رواية أكثر قبولاً لديهم على الرغم من بعدها عن حقيقة التصور الإسلامي. ويبدو أن انشغالها بالتجربة الدينية للنبي محمد ﷺ قد طغى على كل شيء في تفكيرها فغدت تحاول تفسير هذه التجربة وشرحها لنفسها أولاً قبل أن تشرحها للآخرين. وبسبب تكوينها الثقافي فإنها تعمد باستمرار إلى المقارنة بين الموقف الغربي من اليهود والموقف الغربي من المسلمين والإسلام، وفي ذلك ما فيه من فقدان لحس النسبة في النظر إلى الأمور. فليس ثمة مجال للمقارنة بين المسلمين واليهود في علاقاتهم بالغرب، أو في إسهامهم الحضاري، أو في مجرد حجم مجتمعاتهم، وطبيعة ما سادها من قيم اجتماعية وروحية ولا سيما ما اتصل بعلاقاتهم بـ «الآخر»، حيث اتسم الإسلام عامة بروح التسامح واللين والرفق بأهل الكتاب بشكل خاص، وهو أمر تؤكده المؤلفة في مختلف فصول الكتاب.

وعلى أي حال فإن تقديم بعض الأمثلة من معالجة المؤلفة لبعض المسائل الشائكة والشائقة في آن معاً يوضح ما تقدم. ففي معرض مناقشة كارين آرمسترونغ لرحلة الإسراء والمعراج تشير بوضوح إلى أن بعض المسلمين يؤكدون «أن محمداً قد قام بالرحلة إلى عرش الله بالجسم» ولكنها لا تلبث أن تضيف مباشرة أن ابن اسحق يستشهد بحديث مروي عن عائشة يكشف بوضوح «أن الإسراء والمعراج كانا مجرد تجربتين روحانيتين» (ص -١٤). وتمضي بعدها لتفسير هذه التجربة الروحية من خلال مقارنتها بتجارب روحية من التقاليد الدينية الأخرى كالبوذية واليهودية، واستناداً إلى بعض معطيات التحليل النفسي. (ص ص ١٤٠-١٤١).

وفي مناقشـتها لتـعدد زوجات النبي تسـعى آرمسـترونغ إلى مناقشـة المسألة في سياقاتها التـشريعية والاجتماعيـة والسياسية، وتنفي ما يزعمه نقـاد النبي محمد ﷺ من أنهـا ممارسـة تنطـلق من شـوفـينيـة ذكـورية صـرفـة. ذلك أنهـا في رأيهـا تشـريع اجتمـاعي(ص١٩٠) ولاسيما بعـد غزوة أحد التي كـان لا بد أن يتلوها تدبير يكفل الاستقـرار الاجتماعي والمادي للأسـر التي نكبت بفقد سيـدها. وهي كذلك ضرورة سيـاسية أحـياناً وتعزيز لصـلات النبي بالقبائـل العربية المخـتلفة كمـا هو الشأن في زواجه من زينـب بنت خزيمة أرملة عبـيدة بي الحـارث، شهيـد بدر، الذي أريد له أن يعـزّز صلة النبي بقـبيلة بني عـامـر، ومن أم سلمة لاحـقاً، بـغرض توطيـد علاقـاته بمخزوم؛ وفـضلاً عما تقـدم فإن هذه الممارسـة - في بعض الأحيان - تأكـيد لبطلان صلات التبني في الإسلام كما في زواجه من زينب بنت جحش التي طلقها زيد.

ولعل أفضل مـا يبين عن موقف الباحـثة بصدق مـا تختم به كتـابها من رأي في العلاقة بين الإسلام والغرب. تكتب كارين آرمسترونغ:

«والواقع أن الإسلام والغرب يشـتركان في تراث عام. وقد تـبيّن المسلمون ذلك منذ زمن النبي محـمد. ولكن الغرب لا يستطيع قبـول ذلك. وقد بدأ بعض المسلمين اليوم بالتـحوّل ضـد ثقافات أهل الكتـاب التي أذلّتهم واحـتقرتهم حـتى أنهم بدؤوا بأسلمة كراهيتهم الجديدة. وغدت شخصية النبي المحبوب مركزية في واحد من آخر الصـدامات بـين الإسلام والغـرب في أثناء مـسـألة سلمان رشـدي. وإذا كـان على المسلمين أن يفهـموا تقاليـدنا ومؤسسـاتنا الغربية على نحـو أكثر دقـة، فإن علينا في الغرب أن نخلِّص أنفسنا من بعض تحاملنا القديم. وربما كـانت شخصيـة النبي أحد المواضع التي يمكن البدء بهـا. وهو الرجل المركّب والمتوقد الـعاطفة الذي قام أحـياناً بأشيـاء يصعب علينا قبـولها، والذي كـان ذا عبقريـة تنتمي إلى نظام بعيـد الأغوار، وأسس ديانة وتقليداً ثقافياً لم يقـوما على السيف، على الرغم من الأسطورة الغربية، والتي يدل اسمها «الإسلام» على السلام والتصالح» (ص ٢٦٦).

٤. صفوة القول

وربما كـان على المرء أن يشـيـر في خـاتمة دراسـته لصـورة النبـي محـمـد ﷺ في الكتابات الأنكلو-أمريكيـة إلى جملة من الأمور التي يحسن بدارسي السـيرة النبوية

ومؤلفيهـا أن يضعوها في أذهانهم عند تدبر موضوعـهم الجليل،الشائك،والخطير في آن معـاً لما ينطوي عليه من تضمنات ليس للمـسلمين فقط، وليس لغيـرهم وحسب، وإنما للعلاقات الإنسانية بين الفريقين كذلك.

١- وأول هذه الأمـور أن النبي مـحـمد ﷺ إنسـان ينتـمي إلى البـشـر، وليس إلى أي صـــنف آخــــر من المخلوقـــات العليـا، وأنه ليس على أية صـفات «فـوق طبيعية» supernatural، أو «فوق إنسانية» «superhuman»، إلا بمقدار كون هذه الصفـات جزءاً لا يتـجزأ من المعـجزات المؤيدة لنبـوته، والتي أرادها الله دلائل للناس كافة على هذه النبوة، تؤكد مـصداقيتها ومصداقية صـاحبها. ولذلك فإن من الأهمية بمكان أن يدرس بوصفه إنسانـاً كلاً متكاملاً، وأن ينظر إلى ما صدر عنه من قـول وفعل وصفـة وتقرير (أي مـجمـوع سنّته) على أنه يشـكّل وحدة منسجـمة تنبع من وحدة المصـدر - أي النبي محمـد ﷺ نفسه - مـثلما تستـجيب لوحدة العالم الذي يحيط بهذا المصدر.

ومـعنى هذا أن أي مظهـر من مظاهر السلوك النبـوي، أو أي قول، أو فـعل، أو صفة، أو تقـرير، يتصل بأي وجه من وجوه الحـياة الإنسانية، وعلى أي مـستوى من المستويات، ينبـغي أن يُدرس، ويُفسر، ويتدبّر، من خلال علاقـاته المعقدة مع سائر الكـل ومكوناته المختلفـة. لقد كان مـحمـد ﷺ الابن، والحفـيد، وابن الأخ، والزوج، والأب، والسيد المقدَّم في قومه، والوكيل الثقة الأمين، قبل بعثته. وكان بعد البـعثة كل ذلك مضـافاً إليه النبي، والزعـيم السياسي، والقـائد العسكري، والمفـاوض، والمفسـر لتـشـريع الله، والمعلم، والحكم، وحـامل رسـالة سمـاوية للإنسانية كافة، مثلما كان مـحقق أهداف ومطامح دنيوية تجسد قيم هذه الرسالة في الحق والعدل والخير والمساواة. ومن الضروري أن يدرس كل ما يتصل به من خلال جـملة الوظائف الدينية والدنيـوية التي نهض بها في مجـتمعـه الذي نشأ وترعرع ونما فيه وتطّور إلى أن بلغ به مـا بلغ من وحدة وقوة وتطلعات. لأن أية دراسة جزئية لن تكـون مجدية في الفهم الحق لهذه الشخصـية الفذة الرائدة في تجسيدها لتطلعات الإنسان نحو مستقبل أفضل.

٢- وثاني هذه الأمور أن شخصية النبي محمد ﷺ شخـصية عالمية كونية إنسانية بمقدار كونها شخصـية عربية إسلامية. لقد بعث ﷺ رحمـة للعالمين. وإذا ما نُظر إليه بأي منظور، وقيس بأي مقـياس، وقدِّر بأي معيـار، فإنه يبرز مخلّفـاً وراءه الكثيرين

من نظرائه على أي مستوى من المستويات، وربما بمسافات شاسعة. ولذا فإن دراسته وتدبر وجوه سيرته وشخصيته مسائل لا يمكن أن تقتصر على المسلمين وحدهم، بل ينبغي أن يسهم بها كل من يمتلك المعرفة بصاحب هذه الشخصية أو من تتيسر له مصادر دراستها. ومعنى هذا أن على الغربيين أن ينظروا فيما يكتبه الباحثون العرب والمسلمون عامة عن النبي محمد ‌{ مثلما أن على هؤلاء الأخيرين أن ينظروا فيما يكتبه الغربيون ويأخذونه بالحسبان، وذلك بدلاً من هدر طاقات كل فريق وقدراته فيما لا يغني فهمنا لصاحب هذه الشخصية.
ولعل المرء يطمح إلى أكثر من هذا، فيرغب في أن يرى مسألة تدبّر شخصية النبي وسيرته مسعى ينهض به الباحثون من شرق العالم وغربه، وشماله وجنوبه، وذلك بغرض فهم التجربة الغنية لصاحب هذه السيرة في وجوهها الدينية، والسياسية، والعسكرية، والاقتصادية، والاجتماعية، والفكرية، والفنية، وتبيّن دورها الفاعل في المجتمعات الإسلامية المختلفة قديماً وحديثاً.
ولربما لا يبالغ المرء إن زعم أن شراكة معرفية من هذا النوع الذي ينصرف إلى دراسة حياة رجل عظيم كالنبي محمد ‌{ ستقود في نهاية المطاف إلى الارتقاء بمستوى العلاقات الإنسانية بين الشرق والغرب، وذلك بعد إزالة الجهل بـ «الآخر»، وما ينتج عنه من مخاوف وأهواء ونزعات عدوانية ورفض من جهة، وسعي من جهة أخرى إلى تدجينه واحتوائه والتحكم بمقدراته وتحديد مصيره. وعندها يتبين للغرب أن هذه الشخصية تمثل أسمى القيم الإنسانية النبيلة وتجسدها، وأن أتباع رسالة الإسلام، الذين يتخذون من حامل هذه الرسالة الأسوة الحسنة، أبعد ما يكونون عن الإرهاب والتزمت والتعصب وكراهية الغرب مما بات يحرص على نشره دعاة المواجهة من الغربيين في السنوات الأخيرة.

٣- وثالث هذه الأمور هي أن معظم الكتابات الغربية التي تناولت شخصية النبي محمد ‌{ أو حياته وما يتصل بها ملوّثة بفيروس مناخ المواجهة بين الشرق والغرب، وبالتالي فإنها تنتمي إلى نظام من المعرفة، محكوم بعلاقات القوة والمصالح الدنيوية التي كثيراً ما تتخذ الدين مظلة أيديولوجية لها، تغطيها وتسوغ عقابيل استخدامها ذريعة لتدجين الآخر واحتوائه والسيطرة عليه وتقرير مصيره. ومن الحيوي لهذه المعرفة إذا ما أريد لها أن تسهم في الارتقاء بمستواها

النوعي، وفي إغناء فهمنا لموضوعها، وفي المشاركة في تعزيز التفاهم بين الأمم والشعوب أن تطهّر نفسها وبشتى الوسائل من فيروس القوة والمصالح الدنيوية والنزعات الأيديولوجية المختلفة التي تحفزها. وعندها يصبح الوصول إلى الحقيقة هو الهدف الأسمى للمعرفة التي ينبغي أن تتخذ سبيلاً لنشر المحبة والسلام بين الأمم والشعوب، وليس لتأجيج نار العداوة والبغضاء والكراهية التي تستعر هذه الأيام في بعض دوائر الغرب تجاه ما يسمى بخطر الإسلام.

الهوامش

(١) انظر Salman Rushdie, The Satanic Verses (The Consortium, Inc., Dover, Delaware,1992)

(٢) انظر The Rushdie File, Edited by Lisa Appignanesi and Sara Maitland (Fourth Estate, London, 1989)

(٣) انظر إشارة آن ماري شيمل لهذه المفارقة في Annemarie Schimmel, And Muhammad is His Messenger : The Veneration of the Prophet in Islamic Piety (The University of North Carolina Press, Chapel Hill and London, 1985), pp. 5 and 263-4.

(٤) انظر Karen Armstrong, Muhammad : A Biography of the Prophet (Harper San Francisco, New York, 1992) p.26.

(٥) انظر " Muhammad Manazir Ahsan, Forward" in : " Jabal Muhammad Buaben, Images of the Prophet Muhammad in the West: A Study of Muir, Margoliouth and Watt (The Islamic Foundation, Leicester, 1996) p. xiv.

(٦) انظر كتاب آن ماري شيمل المشار إليه في الحاشية رقم(٣) وكذلك كتاب Kamal Abdel_Malek, Muhammad in the Modern Egyptian Popular Ballad (E.J. Brill, Leiden, 1995)

(٧) انظر Muhammad Manzir Ahsan, Ibid, pp.xiv_xv

(٨) انظر D . S. Margoliouth, Mohammad and the Rise of Islam (The Knickerbocker, New York and London,1905)

(٩) انظر Th. Menzel, The Life and Religion of Mohammad, the Prophet of Arabia (Sands and Company, London, 1912)

(١٠) انظر Edward Sell, The Life of Mohammad (The Christian Literature Society, for India, 1913)

(١١) انظر G.M.Draycott, Mohamet_The Founder of Islam(1915)

(١٢) انظر Theodora Barton, Talks on Mohammed and His Followers (Edinburgh House Press, London, 1932)

(١٣) انظر M. Watt, Muhammad at Mecca (Clarendon Press, Oxford, 1953) Muhammad at Medina (Oxford University Press, 1956)

(١٤) انظر Alfred Guillaum, The Life of Muhammad-Translation of Ibm Ishaq`s Sirat Rasul Allah Oxford University Press, Oxford, 1955)

(١٥) انظر Michael Edwarde, The Life of Muhammad, Apostle of Alla (The Folio Society, London, 1964)

(١٦) انظر E. R. Pike, Mohammad-Prophet and the Religion of Islam (Weidenfeld and Nicolson, London,1968)

(١٧) انظر John Bagot Glubb, The Life and Times of Muhammad (Hodder and Stoughton, London,1970)

(١٨) انظر Michael Cook, Muhammad (Oxford University Press,Oxford,1983)

(١٩) انظر Martin Lings, Muhammad :his life based on the earliest sources (Inner Traditions, Rochester,Vermont,1983)

(٢٠) انظر Karen Armstrong, Muhammad :A Biography of the Prophet (Harper-Collins Publishers, New York, 1992)

(٢١) انظر كارين آرمسترونغ، سيرة النبي محمد، ترجمة د. فاطمة نصر ود. محمد عناني (كتاب سطور(١)، القاهرة، ١٩٩٨)

(٢٢) من أجل مزيد من التفاصيل عن هذه الكتب المترجمة إلى الإنكليزية، أو المؤلفة بها، وتلك التي تضم فصولاً عن النبي محمد {، والمقالات التي تضمها بطون الدوريات، والرسائل الجامعية انظر الفصل الرابع والبيبليوغرافيا من كتاب:

Jabal Muhammad Buaben, Ibid,, pp.131-167 and pp. 339-383.

(٢٣) انظر Karen Armstrong, Ibid, p. 14.

(٢٤) انظر Patricia Crone and Michael Cook, Hagarism : The Making of the Islamic World (Cambridge University Press, Cambridge, 1977)

(٢٥) انظر المرجع السابق، ص (viii).

(٢٦) انظر عبد النبي اصطيف، «نحن والاستشراق : ملاحظات نحو مواجهة إيجابية»، المستقبل العربي (بيروت)، العدد (٥٦)، ١٠/ ١٩٨٣، ص ص (٣٣-٣٤)

(٢٧) تشير جميع الأرقام الواردة بين قوسين في متن الدراسة إلى صفحات الكتاب المناقش

(٢٨) انظر A. W. Boase, Muslim World Book Review, vol. 4, no. 3 (1984), pp. 6-7. Cited in Buaben, Ibid, p. 154.

(٢٩) من كتب كارين آرمسترونغ العديدة يمكن للمرء أن يشير إلى:

- المسيحي الأول: تأثير القديس بول في المسيحية ؛
- ألسنة النار: مختارات من التجربة الدينية والشعرية
- الإنجيل تبعاً للمرأة: خلق المسيحية لحرب الجنس في الغرب ؛
- الحرب المقدسة: الحروب لصليبية وتأثيرها في عالم اليوم ؛

* التصوف الإنكليزي في القرن الرابع عشر ؛
* تاريخ للإله: ٤٠٠٠ سنة من مسعى اليهودية، المسيحية والإسلام ؛
* تاريخ للقدس: مدينة واحدة وثلاثة أديان. (وقد ترجم إلى العربية في كتاب سطور).

(٣٠) انظر د. فاطمة نصر ود. محمد عناني «محمد هذا الإنسان»، في كارين آرمسترونغ، المرجع السابق، ص(٧)

(٣١) انظر المرجع السابق، ص(٥)

(٣٢) انظر تشير جميع الأرقام الواردة بين قوسين في متن الدراسة إلى صفحات الكتاب المناقش.

(٣٣) انظر ريتشارد سوذرن، صورة الإسلام في أوربا في العصور الوسطى، ترجمة وتقديم رضوان السيد (كتاب الفكر العربي ٧، معهد الإنماء العربي، بيروت، ١٩٨٤) ص(٦٦)

(٣٤) انظر المرجع السابق، ص ص(٦٤ - ٦٥)

(٣٥) انظر المرجع السابق، ص ص(٦٥)



مدخل إلى الخطاب الجديد حول الإسلام في ألمانيا

إبراهيم أبو هشهش ◆

مقدمة :

بعد أحداث الحادي عشر من أيلول (سبتمبر) ٢٠٠١ تدفق الجمهور الألماني بشكل لم يسبق له مثيل على دور بيع الكتب في المدن الألمانية المختلفة لشراء كتب حول الإسلام والأديان والثقافات الأخرى (غير الأوروبية) .

وكان الطلب الأكبر يتركز على كتاب «صراع الحضارات» لصموئيل هاتنغتون (Samuel Hutington) وعلى نسخ من القرآن الكريم بالترجمة الألمانية . وعلى كتاب تنبؤات نوسترادداموس (Nostradamus).

وكما يشير أحد التقارير[١] عن حالة السوق في ألمانيا، كان واحد من كل ثلاثة زبائن في دور بيع الكتب في مدينة ديوسبورغ (Duisburg) يسأل عن كتب حول الإسلام . واضطرت إحدى دور بيع الكتب في مدينة هانوفر (Hannover) لتخصيص زاوية خاصة بالكتب المتعلقة بالإسلام، وحالما فرغ من ترتيب الكتب المعنية اختفت مباشرة في أيدي الزبائن . أما كتاب «صراع الحضارات» لهاتنغتون فقد كان الإقبال

◆ أكاديمي وباحث من الأردن.

عليه مثلما على النقانق الساخنة، حسب تعبير إحدى البائعات .

وفي دار تاليا لبيع الكتب في مدينة هامبورغ (Hamburg) كان الإقبال على النسخ المترجمة للقرآن كبيراً لدرجة أن جميعها قد نفد، بل إن النسخ ثنائية اللغة (عربي – ألماني) قد نفدت أيضاً .

وفي دار نشر هاينه (Heyne Verlag) في ميونيخ جرت التحضيرات فوراً بناء على الطلب المتزايد – لإصدار ترجمة القرآن الكريم على شكل طبعة جيب، وهذا الأمر يجري فقط على الكتب التي توزع عشرات الآلاف من النسخ، في حين كانت جميع طبعات ترجمات القرآن إلى الألمانية طبعات مجلدّة محدودة الأعداد نسبياً .

وازداد الطلب من دار نشر كتاب الجيب الألماني (d tv - Verlag) على كتاب «نَفَس الله» (Der Atem Allahs) لبرنارد لويس (Bernard Lewis).

وفي المدن الألمانية الشرقية تزايد الطلب على الكتب المتخصصة بالإسلام، وعلل المتخصصون بسوق الكتب في ألمانيا ذلك، بأن الجمهور يريد أن يستكمل معلوماته حول الإسلام والثقافات الأخرى، ويعمقها، كون البرامج التلفزيونية لا تقدم سوى معلومات سريعة مبتورة لا تشفي غليلاً حول ذلك .

وفي جنوب ألمانيا كان الطلب أكثر تخصصاً، ففي الدار الجامعية لبيع الكتب في مدينة كارلسروه (Karlsruhe) تركز الطلب على كتب بسام الطيبي أستاذ الدراسات السياسية والإسلامية المعاصرة في جامعة غوتنغن . وفي مدينة توبنغن الجامعية كان الطلب يتمحور على كتاب هارالد موللر(H . Mueller) «تعايش الحضارات» (Das Zusammenleban der Kulturen) المضاد لكتاب صموئيل هاتنغتون سالف الذكر .

وبشكل عام فإن الطلب حول كتب «خبيري شؤون الإسلام والشرق الأوسط» بيتر شول – لاتور (Peter Scholl - Lator) وجيرهارد كونسلمان (Gerhard Konzelmann) قد ضرب أرقاماً قياسية في جميع أرجاء ألمانيا في هذه الفترة . مثلما تزايد الطلب بشكل عام على كتب متخصصة بشؤون الإرهاب .(٢)

إن هذه الأجواء التي تبعت هجمات ١١/ ايلول في نيويورك شبيهة إلى حد كبير بتلك التي رافقت احتلال العراق للكويت عام ١٩٩٠ وما تبعها من حشود عسكرية وتعبئة سياسية وإعلامية، من حيث تزايد الاهتمام بالإسلام في ألمانيا على

مستويات مختلفة . وبين هذين التـاريخين ظهرت عشرات ؛ إن لم نقل مئات الكتب والدراسـات، حول الإسـلام، باللغة الألمانيـة أو متـرجمـة إليهـا، إضافـة إلى انعقـاد مؤتمرات ومناقشـات عديدة، وصدور أعداد خاصـة عن الإسلام من المجلات، أو من مراكز الأبحاث والدراسـات السياسية . وبطبيعة الحـال - فإن هذه الورقة لا تهدف، بل لا يمكنها أيضـاً، أن تتبعّ كل ما كتب عن الإسـلام في ألمانيا في العقد الأخـير، بل تهـدف أسـاسـاً إلى الوقـوف على الاتجـاهات البـارزة في هذا الخطاب الجـديد عن الإسلام في ألمانيا، ومن أجل ذلك ابتدأت بتمهيد سريع يقف عند أبرز نقاط التماس في العلاقة بين ألمانيا والإسلام منذ بدايات الإسـلام حتى وقتنا الراهن، مع التركيز - بشكل أسـاسي - على المواقف التي برزت فـيـها صـورة الإسـلام عـدّوا، ومحـاولة النشاط الإعلامي المعاصر إحياءها - كما سنرى .

١ - ألمانيا والإسلام :

قـد لا تختلف صـورة الإسلام في ألمانيـا عنهـا في بقيـة الأقطار الغربيـة عامـة، والأوروبية منهـا على وجه الخـصوص، ولكنهـا مع ذلك، تمتلك بعض الخصـوصيـة التـي قـد تميـزها عن بقيـة تلك البلدان، نظراً للعـلاقـة الخـاصة التـي ربطت ألمانيـا بالعالم الإسـلامي (الدولة العثـمانية) فـي نهايات القرن التـاسع عشـر وأوائل القرن العشرين من جهـة، ولطبيعة الإستشراق الألمانـــي الـــذي نشـأ في أروقة الجامعـــات وفـي خضم حركـــة التنوير (Aufklaehrung) والحركة الرومانتيكـية من جهة ثانية، ولوجود جالية إسـلامية كبيرة على الأرض الألمانيـة يبلغ تعدادها من ثلاثة إلى أربعة ملايين نسمة يعود تاريخ وجودها على الأرض الألمانيـة إلى ما يزيد على مئة وسبعين عاماً، ولكن الأعداد الكبرى منها جاءت إلى ألمانيا بعـد الحرب العالمية الثانية وخاصة في الستينات .(٣)

وقد يكون للمـواجهة التي اتخـذت أشكالاً مختلفـة بين أوروبا «المسيحـية» من جهة والعـالم الإسلامي من جهة أخرى - أثر في تشكيل الهـوية الأوروبية ذاتها(٤)، وصورة الإسلام مقابل هذه الهوية،لأن صورة الذات تحتاج دائماً إلى آخر حتى تتبلّر، أو يتم الإحساس بها أصلاً .

لاحظ غيـرنوت روتر (G . Rotter) (٥) أن الصورة الـتي تقدمـها كتب الـتاريخ

المدرسية في ألمانيا للإسلام تتقلص إلى حدود ثلاثة حوادث حربية رئيسة، جرى عندها التماس بين العالم الغربي المسيحي، والعالم الإسلامي :

- معركة بلاط الشهداء أو ما يسمى (Toars und Poitiers) ٧٣٢ م التي «أنقذ» فيها كارل مارتل (Karl Matell) الغرب من التحول إلى الإسلام .
- الحملات الصليبية التي لم تعد الآن تمجد في ألمانيا باعتبارها بطولات مسيحية، ولكن على الرغم من ذلك، فإن خسارة القدس، وطرد الفرسان الصليبيين من الشرق الأوسط لا يقع في النفوس موقعاً حسناً .
- وصول الأتراك المسلمين إلى البلقان ووقوفهم على حدود فيينا، ومن أجل ذلك، فإن الأمير أويغن (Prinz Eugen) المشهور بلقب «الفارس النبيل» (Der edle Ritter) يبرز باعتباره منقذاً جديداً للعالم الغربي وللمسيحية، ويجري تمجيده لأنه لقن الأتراك درساً وجعلهم يعرفون حدودهم في البلقان .

وعبر علاقة الصدام «العسكرية» هذه، تكرست في الذهن الغربي صورة أسطورية للإسلام بوصفه «دين السيف والنار» وامتدت هذه الصورة الأسطورية عبر أوروبا حاملة في ثناياها تكوينات خيالية عن محمد ﷺ بوصفه غولاً يمثل القسوة الشيطانية، ومدعمّة بقصص أسطورية تروى عن بطش المسلمين بالحجاج المسيحيين وتقطيع أوصالهم وانتزاع أحشائهم وهم أحياء، وأصبح كل ذلك جزءاً من مكونات صورة الإسلام عدّواً (Feindbild) منذ العصور الوسطى[٦]، وهذه الصورة النمطية للإسلام يجري إحياؤها في بعض الدوائر السياسية والإعلامية الغربية - كما سنرى - وما يزال بعض الكتاب يستمدون منها بشكل أو بآخر ما يثير الفزع من الإسلام في أوساط الجمهور الغربي .

وبعد سقوط عكا، الحصن الصليبي الأخير في الشرق، عام ١٢٩١ م، وعلى خلفية التصادم داخل أوروبا المسيحية اللاتينية نفسها - اختفى العرب والمسلمون من دائرة الاهتمام الغربي، وقد ارتكزت النهضة الأوروبية بتيارها الإنساني على الإرث الكلاسيكي، متجاهلة باحتقار ما جاء من حقب وأحداث بين تلك العصور الكلاسيكية وعصر النهضة[٧]، على الرغم من أن النهضة لم تستند على الإرث الكلاسيكي بشقيه اليوناني واللاتيني فقط بل على إنجازات العرب والمسلمين العلمية في العصور الوسطى التي تسربت إلى أوروبا عبر إسبانيا وصقلية وغيرهما[٨].

ثم جاء عصر التنوير (Aufklaehrung) بروحه المتسامحة من جهة، وبحماسة

الحركـة الرومانتيكيـة من جهة أخـرى، ونهوض الإسـتشراق بشكل بطيء من جـهة ثالثة(٩)، حيث جرى تجاوز الصورة النمطيـة للإسلام عدواً، وأسهم مفكرون عظام في تجـاوز تلك الصـورة وتقـديم بديل ينظر إلى الإسـلام والعرب بـطريقة إيجـابيـة متسـامحـة، وعلى رأس هؤلاء، غوته(١٠) (Goethe) (1832-1849) بإعجابه الظاهر بالنبي محمد ﷺ وأشعاره الكثيرة التي ضمها ديوانه «الديوان الشرقي للمؤلف الغربي» (West - Oestlischer Divan)و إفرايم ليـسنغ (1781 - 1729) (Lessing) الـــذي دعـــا إلـــى التـسامح والتـعايش بين الأديان، وخـاصة في عملـه الشهيـر «ناتـــان الحكيـــم» والمستشـــرق والشـــاعر الرومـانتيكـــي فريدريـــش روكيـــرت . F) (1866 - 1788) (Rueckert الذي ترجم جزءاً هاماً من التراث العربي والإسلامي إلى الألمانية، مثل ترجمة حماسة أبي تمام شعـراً بالألمانية، وترجمة أجزاء كبيرة من القرآن الكريم، إضافـة إلى مقامات الحريري، وشاهنامة الفردوسي وغيرها(١١).

ولكـــن صـــورة الإسـلام فـــي ذلـــك الوقــت – فيما يسمى اليوم بالرأي العام - (Oeffentliche Meinung) ظلّت إلى حد كبير غـير متأثرة بروح التنويرين، بل كـان ذلك الرأي العـام يسـتمـد نظرته إلى الإسـلام مما كـان يقـدمـه الكاتب الألماني الشعبي كارل ماي (Karl May) الذي صنع صورة متخيلة للشرق لدى أجيال متتالية من الألمان، مـا تزال فاعلة – إلى حـدّ ما وخـاصة بين الأطفـال – إلى يومنا هذا، من خلال كتبـه الكثيرة التي تواصل دار نشر خاصة باسمـه في مدينة بامبرغ (Bamberg) نشرها، ثم ما أخذ عنها من أفـلام . وعلى الرغم من أن كارل ماي لم يزر الشرق ولا يعرف العربية، فـإنه كان يقدم في أعماله قصصاً مـثيرة فيها شخصـيات بارعة وذكية ومتفوقة، سرعان ما تتغلب على منافساتها الغبية عديمة الحيلة في الجانب الشرقي .

وحسب روتر (Rotter) فـإن أعمـال كارل مـاي هذه كانت إعـلاناً عن التفـوق الغـربي الذي توّج بغزو نابليـون لمصر (١٢٩٧) الذي كـان في عيـون الغرب نـصراً للتفوق الغربي المسيحي على التخلف الشرقي(١٢) .

وفي عهود الكولونيـالية والانتداب انخفضت صورة الإسـلام عدواً على أساس من التفـوق العسكري والتكنولوجي الغربي وعدم شـعور الغرب بأنه مهـدد من قبل الإسلام.

ولكن صورة العدو المرتبطة بالإسـلام عادت في العقود الأخيرة نتـيجة عدد من العوامل، وأبرزها :

– استقـلال دول الشرق الأوسط وشمال إفـريقيا، وحصولهـا على تسليح قوي نسبـياً من الدول الغربيـة، ومن دول المعسكر الشرقي سـابقا – أشعر الغـرب بوجود تهـديد على تخـومـة، والكلـمـة العنوان التي تلخص هذا التـهـديد هـي «قنبلة ذرية إسلامية» .

– تدفق عدد كبـير من العمال الوافديـن من تركيا ومن دول شمال إفـريقيا، وازدياد عدد طالبي اللجوء السياسي من البلاد العربيـة والإسلامية، أثار فـي ألمانيا المشاعر المعـادية للغـرباء (Fremdenfeindlichkeit) الذي يتطور إلى كـراهيـة الـغــربـاء (Fremdenhass) و يكاد يكون ذلـك عـداء للمـسلمين بشكل عـام لما يمـثلونه من ثقافـة غريبـة، وتقاليد مـغايرة للتـقاليد الغـربية الأوروبيـة، والعنـوان الـذي يمثل ذلـك هــو غطاء رأس المرأة المسلمة (Kopftuch).

- التوتـــرات الاجـتماعيـة والاقتـصاديـة، وإخفاق الأيديولوجيـا المـستمـدة مـن الغرب كالقوميـــة والاشتراكية، قادت في بعض مجتمعات الشرق الأوسط إلـى مثال أو رمـز إسلامـــي علـــى مبـدأ رد الفـعــل، وقــد ظهـر ذلـك في نظـر الغــرب باعـتبــاره تهـديـــــداً إسـلامـيـــاً، والعنـوان الـذي يمـثـل ذلـــك هـــو مصطلـــح الأصــوليـــــــة (Fundamentalismus) أو الإسلامـيــــون الأصوليـــــــون (Fundamentalistische islamisten).

– انهيـار المعسكر الاشـتراكي وانحـلال أداته العسكرية (حلف وارسـو) الذي كان حتى سنة ١٩٨٩ يشكل الشيطـان الأكبر، والخطر الأحمر، ولكن سرعـان ما قّدم الغـرب ممثلاً فـي بعض من دوائره الإعلامـيـة والسيـاسـية والعـسكرية الإسـلام باعتـباره صورة العدو البـديلة الجاهزة منذ ألف عام، ومـن السهل إعادة إحيـائها لتحل مـحل العدو الشيـوعي . وقد تحمّـس لذلك عدد من الكتاب والإعـلاميين والسياسيين وخاصة في دوائر حلف الناتو الذين خشوا أن يفقد حلفهم مشروعية وجوده ومبرراتهـا بغياب السبب الذي دعا إلى إنشائه أصـلاً، فكان فرحهم بغزو العـراق للكويت (آب / ١٩٩٠) غـامراً جـداً على اعـتبـار أنه قدم لـهم بما يشبـه المعجزة حلاً سريعاً غير متوقع مـتمثلاً في عدو قديم / جديد في وقت أمست فيه الحاجة إلى عدو بديل في أقصى درجاتها، حسب المبدأ القائل : «لي عدو، إذن أنا مـوجـود» (Ich habe einen Feind , also bin ich)، هذا على الرغم من أن هذه الدوائر نفـسهـا التي باتت ترى في الإسـلام تهديداً جـديداً يحلّ مـحل التهـديد

الشيوعي، كانت حتى وقت قريب ترى في تحالفها مع القوى الإسلامية المحافظة، وعلى رأسها حركة المجاهدين في أفغانستان، وسواها من الحركات الإسلامية حليفاً لها ضد العدو الشيوعي «المشترك».(١٣)

وباختصار فـ «أن التصور المتعلق بالإسلام عدواً على وجه العموم متأصل بشكل عميق في ذهن المواطنين في الاتحاد الألماني، وفي رأيهم العام. فهناك خوف، جارف، لا عقلاني من الإسلام، ومن العرب - في الوقت الذي لا يفرق فيه المواطن الألماني العادي بين العرب والأتراك والفرس وسواهم من المجموعات الإثنية الكثيرة فهم في نظره عرب باختصار، إنه الخوف من الثقافة المغايرة ومن فقر العالم الثالث، وهذا كله مرتبط بمشاعر من العنصرية وكراهية الأغراب يكوّن مزيجاً ثقيلاً. و هذه المخاوف حاضرة في السياسة الداخلية حتى عندما لا تعبّر عن نفسها علانية في أغلب الأحوال، وحتى أيضاً في وجود تيارات معاكسة هامة . وفي السياسة الخارجية فإن صورة العدوّ المرتبطة بالإسلام تظلّ خفيّة، ولكنها حاضرة تحت السطح، ويجري تفعيلها فقط في أوقات استثنائية، من أجل أهداف سياسية خارجية.»(١٤)

ويمكن القول على وجه الإجمال السريع إن مكونات صورة الإسلام عدواً تتعلق بأمور كبيرة أبرزها وضع المرأة في الإسلام وفي الثقافة العربية، وما يشف عن ذلك خارجياً مثل غطاء الرأس(١٥) وتعدد الزوجات، وقمع الرجل المسلم للمرأة ، والمرأة المسلمة التي يضربها زوجها .. إلخ ويقول الصحفي الألماني غوستاف سايبت (Gustaf Seibt) من جريدة «زود دوتيشه تسايتونغ» :

« إن الفرق الأكثر وضوحاً وجلاء بين المجتمعات الإسلامية والمجتمعات الغربية هو وضع المرأة ؛ لأن اضطهادها هو أكثر ما يجعل أشكال الحياة الإسلامية غير مقبولة بالنسبة إلى الغرب . والجماهير التي ترفع قبضاتها وتصرخ وتحرق الدمى تتألف من الرجال . من تربية الحقد الدينية إلى العجز عن تحمل التباين، ومن وعي الذات الجماعي ككثير من الرجال المسلمين إلى الاستعداد للانتحار الديني، فإن كل السمات التي تدع الإسلام يبدو اليوم هداما، وغير منتج تشير إلى الفصل القسري بين الرجال والنساء.»(١٦)

ومن مكونات هذه الصورة أيضاً ما يمثله الإسلام في ذهن المواطن الألماني من ثقافة غريبة مغايرة للثقافة الأوروبية، إضافة إلى وجود عدد كبير من المسلمين في

ألمانيا، وهم في مجملهم عمال وافدون، وطالبو لجوء، ومواظبون على مراجعة مكاتب المساعدات الاجتماعية لا يثيرون بصورة عامة انطباعاً إيجابياً، بل يلقون في روع المواطن الألماني أنهم يمثلون ثقافة متخلفة، ودولاً فقيرة تعاني من أزمات اقتصادية، ومجاعات، وحروب أهلية، وفقر، وتخلف، وجفاف ..إلخ.

ولعل من الأمور التي أسهمت في تصوير الإسلام عدواً في المدة الأخيرة أيضاً، قضية سلمان رشدي والفتوى الصادرة ضده بسبب كتابه «آيات شيطانية» وما رافق ذلك من حملات إعلامية في الغرب بشكل عام، وكذلك الفيلم الأمريكي الدعائي «ليس بدون ابنتي» المأخوذ عن رواية الأمريكية (بيتي محمودي) التي هربت بابنتها من زوجها الطبيب الإيراني عبر الجبال حتى وصلت إلى تركيا، والنجاح الكبير جداً الذي حققه هذا الفيلم في دور العرض الألمانية، مما أدى إلى إعادة طبع الكتاب مرات كثيرة، هذا على الرغم من المستوى المتدني فنياً للفيلم والرواية . ولكن عرضه في عقب اجواء حرب الخليج صادف مناخاً خصباً في الوعي الألماني لدى الإنسان العادي.

٢- على الرغم من أن بواكير الكتابات المعاصرة المحذرة من الخطر الإسلامي في ألمانيا قد بدأت بعد عام (١٩٧٩)، إذ عاد الإسلام ليصبح حقل نقاش مكثف باعتباره خطراً على الغرب، فإن صورة الإسلام عدواً لم ترتفع بشكل حاد جداً إلاّ بعد عام ١٩٩٠ وقد برز في هذا النقاش إتجاهان :

٢، ١: الاتجاه الأول اتجاه جامعي أكاديمي ظلّ مخلصاً إلى حدّ كبير لتقاليد الاستشراق الألماني الرصينة، الموضوعية إلى درجة كبيرة في معظم الأحيان، المستندة إلى معرفة علمية منهجية محكمة عموماً، وإن كان هذه الاتجاه الجامعي الجديد لا يمتاز بالقدرات الموسوعية المدهشة التي امتاز بها المستشرقون الألمان المشهورون، الذين يمثلهم في الوقت الحاضر خير تمثيل المستشرقة العظيمة أني - ماري شيمل (Annemarie Schimmel) المولودة عام ١٩٢٢، وقد بدأ هذا الاتجاه يتخفف إلى حد ما من الأساليب الاستشراقية التقليدية التي كانت المناهج اللغوية الفيلولوجية والتاريخية تشكل جوهرها، وبات أكثر انفتاحاً على المنهجيات الحديثة وخاصة الأنثربولوجية والسيوسيولوجية، ومناهج علم السياسة والأدب وبخاصة منهجيات ما بعد البنيوية . إضافة إلى استناده إلى معرفة ميدانية إقليمية مباشرة في غالب الأحيان . إنه من ناحية يشبه «المعرفة الخابرة» بالشرق في أمريكا التي تحدث عنها

إدوارد سعيد[١٧]، ولكنه يفترق عنها بشكل جوهري من ناحية أخرى تتمثل في الإخلاص للتقاليد الأكاديمية وفي الحضانة الجامعية المباشرة لنشاط أصحاب هذا الاتجاه، بينما ترتبط تلك «المعرفة الخابرة» بمعاهد ومراكز دراسات تخطط بشكل مباشر، أو تقدم المشورة للسياسة الخارجية الأمريكية، ولذلك ظلّ هذا الاتجاه الألماني أكثر موضوعية، وأبعد عن الهوى، وأرصن معرفة، وأكثر شعوراً بقوة العلاقة التي تجمع أوروبا بالعالم الإسلامي . إضافة إلى أنّه أكثر استناداً إلى فيلولوجيا اللغات الشرقية من نظيره الأمريكي .[١٨]

وهذا الاتجاه يمثله أساتذة وتلامذتهم في أقسام الدراسات الإسلامية(Islam wiscenschaft) أو (Islamkunde) في عدد من الجامعات الألمانية، وبخاصة في جامعة هامبورغ بمعهد الدراسات الشرقية (Orient- Institut) التابع لها، حيث الأستاذ أودو شتاينباخ (U . Steinbach) مدير المعهد، والأستاذ غيرنوت روتر (G. Rotter) المدير السابق للمعهد الألماني الشرقي في بيروت، وعدد من الباحثين والتلاميذ الذين يمثلون جيلاً جديداً من المستشرقين، أمثال فيرينا كليم (V .Klemm)وكارين هورنر (K . Hoerner) وغيرهما . وكذلك أساتذة في قسم الدراسات الإسلامية في جامعة برلين الحرة (FU) ومنهم الأستاذة كريمر (Kraemer). والأستاذة أورسولا شبولر – شتيغمان (Spuler - Stegmann) في جامعة ماربورغ على نهر اللاين، والأستاذ شيفاور (W.Schiffauer) في جامعة فرنكفورت على نهر الأودر، والأستاذ بيتر هاينه (P.Heine) في قسم الدراسات الإسلامية التابع لجامعة همبولت في برلين . والأستاذان هاينز هالم (H.Halm) وهارالد مولر (H.Mueller) في جامعة توبنغن، وغيرهم[١٩] .

وللأسف الشديد فإن تأثير هؤلاء الأساتذة والباحثين يظلّ محصوراً في أروقة الجامعات وفي الكتب المتخصصة، والمجلات العلمية بين الأساتذة والطلبة والمتخصصين، ولا يكاد يمتد إلى الجمهور الألماني العادي الذي يستقي معرفته عن الإسلام من التلفزيون ووسائل الإعلام الأخرى، ومن كتب ذات طابع تبسيطي، وعنوانات ساطعة – كما سنرى – على الرغم من أن ممثلي هذا الاتجاه الجامعي الجديد لا يفتأون يحاولون موازنة الصورة عن الإسلام التي تقدمها وسائل الإعلام الجماهيرية الحديثة «وخبراؤها» . ولن تتوقف هذه الورقة بصورة مباشرة عند جهود أصحاب هذا الاتجاه، وإن كان كثير من الآراء والمعلومات المبثوثة في ثناياها يستند

إلى حد كبير على آراء عدد من ممثلي هذا الاتجاه، مثلما يتضح من المراجع والهوامش .

٢، ٢ : أما الاتجاه الثاني فهو الاتجاه الأكـثر خطراً والأوسع انتشاراً والأشد تأثيراً على الجمهور الألماني العريض، وهو نوع من الاستـشراق الجديد غير الجامعي، بـل هـو فـي جوهره اسـتشراق صـحفي إعلامي يمثله صـحفيـون وتلفزيونيون ومـؤلفو كـتب مـوضوعـات (Sach literatur) ويقـدم ممثلو هذا النوع من الاسـتـشـراق غيـر الأكـاديمي عـادة على أنهم خـبـراء في شؤون الـشرق الأوسط، وعـارفـون بالعـالم الإسلامي والثقافة الإسلامـية . وكلمة «خبير» (Experte) لها وقع قوي، إذ توحي أن هذا «الخبيـر» - حسب إدوارد سعيـد - يتعامل بمهارة مطـلقة مع مادة معـمّاة شديدة الغموض والـسحر[٢٠] بل وشديدة الخطورة أيضـاً لأنها تلقي في الروع بأنه يمارس عمله في حقل خطر مثل خبراء إزالة الألغام، أو خبراء الذرة .. إلخ

وفي كتـابات هؤلاء الخبراء، مـثلما في مقـالاتهم الصحـفية، أو في مـقابلاتهم وأحاديثهم التلفزيونية الكثيرة جـداً وبخاصة في أوقات الأحداث الكبرى مثل حرب الخليج، أو أحـداث نيويورك (١١/ أيلول / ٢٠٠١) يبـدو الإسلام لجـمهـور المتلقين قوّة مـوحّدة صلدة، مثل مسـلّة مقدودة من صخـرة واحدة (Monolotisch)، ذا طابع سكوني، لا يتطور، شديد الخطـورة، غيـر قابل للـتعددية والديموقراطية[٢١] وتتكرر في كتـاباتهم مثلمـا في أحاديثـهم كلمات غـريبة غـامضة بـالنسبة للألمـاني العادي، ويقدمون هذه الكلمات عادة بترجمات مغلوطة أحياناً سواء بقصد أو بدون قصد أو يبقونها كما هي بلفظها العربـي دون ترجمة أحياناً أخرى، بما من شأنه إثارة مزيد من الخوف والـعداء للإسـلام من خلال حـصره في مـصطلحات وتجـريدات غريبـة عن الوعي الغربي، ومن هذه الكلمـات على سبيل المثـال لفظ الجلالة (الله) الذي يتكرر كثيراً في أعمال المستشرقين الجـدد غير الجامعيين، وفي عنوانات كتبهم بشكل يوحي أن (الله) هـو ربّ «قـومي» خاص بالمسلمين يمثلـــه خير تمثـيل أولئك الأصـوليون المتعـصبون المسلحـون، بلحـاهم الكثة، وجلابيـبهم القصـيرة، ونسائهم المحجـبات المقموعات .

ومنها أيضـاً مصطلح «الجهاد» الذي يـستخدمـونه بلفظة العربي (Dschihad) أو يتـرجـمونه بمصـطلح «الحرب المـقدسـة» (Heilige Krieg) وهو في نظرهـم وسـيلة

الإسـلام العسـكريـة لنشـر معـتـقداتــه، ومنهــا كـذلك كلمـة «أصوليـة» -Fun) damentalismus)وما يشتق منها من مسلمين أصوليين .. إلخ

هذا في حين أن هذه الألفاظ والمصطلحـات في كتابات المسـتشرقين الجامـعيين الجدد تقدم بحـقيقتـها الموضوعيـة، فلفظ الجلالة (الله) مثلا يشـرح بمـا يقابلــه مـن لفظ ألماني (Gott) [٢٢] ويقـدم على أنه يعني في العـربيـة الرب بالنسبـة للمـسلمين والمسيـحيين واليهود، وكـذلك لفظ الجهاد، الذي يقـدم على أنه بذل الوسع، وتشرح درجاته التي إحداها العمـل العسكري الدفاعي، ضد أرض الكفر غالبا . [٢٣]

ومن أبرز من يمثل هذا الاتجاه، وأكثرهم شهرة وحـضوراً في الأوساط الإعلامية والتلفزيونـية، وأوسعـهم تأثيراً على الجمـهور الألماني بشكل خـاص، شخص يدعي بيتر رومان شول - لاتور (Peter Scholl-Lator)، وهو صحافي، ومراسل تلفزيوني، مؤلف كتب يقدم عادة بلقب «الخبير فـي شؤون الشرق الأوسـط» (Nahostexperte) أو «خبيــر بشؤون الإســـلام» (Islamexperte) - وشول - لاتور المولود في مدينة بوخوم في غـرب ألمانيا عـام (١٩٢٤) ينحدر من عائلة أطـباء ذات أصول إلزاسـية، وقد درس في السوربون، وفــي ماينز، وفي بيروت، والتحق في بداية حـياته بالجيش الألماني، ثم بالجيش الفـرنسي مظلّيا . ومراسـلاً عسكريا في الجزائر والهند الصـينية. ومن تجربتـه العسكرية في فيتـنام حيث وقع في الأسر مدة، ألّف كـتابه الأول «الموت في حقـول الأرز» ثلاثون عاماً من الحرب في الهند الصـينية «ونشره في شتـوتغارت عام (١٩٧٩)، وهذا الكتاب يعد نجاح شول - لاتور الأكبر إذ باع حتى الآن (١ ,٣) مليون نسخة، ووضع صـاحبه على قائمة كتّـاب الروائع أو الكتب الأكثـر مبيعاً . ثم اشتـغل صـحافـياً ومـراسلاً تلفـزيونيا للبـرنامج التلفـزيوني الألماني - القناة الأولى (ARD)، ومديراً للبـرامج في تلفزيون وإذاعة غـرب ألمانيــا . ومديراً لتـحرير المجلـة المصورة واسعـة الانتشـار (Stern) منـذ عام (١٩٨٣) . وقد نال عـدداً من الأوسمة والجوائز من الحكومة الألمانية، آخرها جائزة التلفزيون الألماني . [٢٤]

ظهـر كتـابه الأول عن الإسـلام عـام (١٩٨٣) بعنوان : «إنّ الله مع الصـابرين: مواجـهات مع الثـورة الإسلامـية» (Allah ist mit den Standhaften : Begegnugen mit der islamischen Revolution . Stuttgart 1983) ومنذ كتابـه هذا، شرع شول - لاتور يكوّن فـرضيـاته عن الحمـلات الإسلامـية ضد الغـرب، وعن إسلام أصـولي مسـلح خطر يتربص بالغـرب المسيـحي . وجمـيع فرضـياته تقـوم على اتجاه ثقـافي

محافظ بشكل صلب يستخدمه شول - لاتور أساساً لآرائه وحججـه، ففي كتابـه «ميدان مـعركة المستقبل : بين القـوقاز وهضبة آسيـا الداخلية» الصـادر فـي برلين (Das Schlachtfeld der Zukunft : Zwischen Kaukasus und pamir) (١٩٩٦) أخذ شول - لاتور يقدم أطروحـته الأساسية التي تتمثل في أن الحـروب التقليدية قد انتـهت إلى الأبد، وبدأت حـروب من نوع جـديد لا تعـرف الجنود وإنما يخـوضهـا محاربون عقائديون، فهي حرب عقـائدية في جوهرها، وسيكون ميدانها الذي سوف تحسم عليـه بين القوقاز وهضـبة آسيـا الداخلية، وبين روسيـا الأرثذوكسيـة والشرق الأوسط وصولاً الى الصين الكونفوشية على طول طريق الحرير.

وشـول - لاتور وإن كان من جـهة يضـع نهاية خـاصة به للتـاريخ مـثلما فـعل فوكاياما، مـثله في ذلك مثل صموئيل هاتنغتون أيضـاً في (صراع الحضارات) الذي يصف جمـيع الثقافـات خارج الثقـافات الغربـية بأنها أحـادية، عاجزة عن التـعددية والديمقراطيـة، فشول - لاتور لا يـنفك مـن جهتـه يصـف الثقافـة الإسلاميـة بأنها «واحـدة من الثقـافات التـي لا تتأثر إطلاقـاً بالعـلاقات الاجـتمـاعيـة»(٢٥) أي أن الإسلام بكلمات أخرى حسب شول - لاتور هو سكوني، وغير قابل للتطور .

ولم ينجح شـول - لاتور في الثـمانينات والتـسعينات في أن يـتصـدر قائمـة الكتب الأكثـر مبيعـاً طـوال أسـابيع كاملة فحسب، بل تجـاوز ذلك الى حقل إعـلامي واسع التأثـير هو التلفـزيون عندمـا قـدم فيلمـه ذا الأجـزاء الأربعة «سـيف الإسـلام» (Das Schwert des Islam) وقد أوحى فيه أن هجرة العـمال والباحثين عن العـمل في أوروبا، وخاصـة في فـرنسا، أشـبه بكمـاشـة تطبق على أوروربا من الشرق كـ «عاصفة تتارية جديدة» وهذا هو عنوان الجزء الرابع من الفيلم، ولا يجدي أمام هذا الخطر سوى حلف من البشرية البيضاء .(٢٦)

وبينمـا لا ينفـك شول - لاتـور عن التـأكـيـد في كل مناسـبـة، حـتى لا يتـهم بالتـحريض العنصـري، أن مـسلمي ألمانيا هم أناس رفـيـعو التـهذيب، وأن غـالبيـة المسلمين هم بشر مـسالمون على وجه العـموم، فإنه في الوقت نفسـه يرجع دائماً إلى فرضياته الأسـاسية محذراً من أن الإسلام يشكـل قـوّة ممعنـة في عـداوتها للحضارة الغربية، ففي البرنامج التلفزيوني الشهير (Talk show) الذي يقدمـه المذيـع الشهيـر فريدمان (Friedman) في القناة الأولى (ARD) قال شـول - لاتور بعد أن استشـهد بآيات من الـقـرآن : «الإسـلام دين قـتـالي . والذي يقـول غـيـر ذلـك، لا يعـرف

الإسلام.»[٢٧]

إن شول – لاتور قـادر على التأثيـر في الرأي العام، وهو مثله مـثل الصحـفيين الذين يفـتقـرون إلـى المعـرفة الكافـية فيلـجأون إلى المفردات والاصـطلاحات ذات الإيقاع اللاسع القـوي، والتجريدات التعـميمية، لا يفتأ يقـدّم خبرته «اليقـينية» عن الإسلام، يساعده في هذا التأثير مظهره الهـادئ الواثق، وقدرته على التعبير بأسلوب تصويري مميّز، ولغة خاصة مليئة بالتجارب الذاتية فـي البلدان الإسلامية، وغيرها من البلدان ذات الثقافات الأخـرى (غير الأوروبية)، كل ذلك يجعله يبدو عارفـاً وخبيراً في حقله، ويجعل تلك العوالم الغريبة تبدو لغير المتخصصين مطالعات مثيرة، مقدماً الإسلام بشكل دائم تقريباً باعـتباره قوة مضادة للمسيـحية، فـرداً علـى سؤال حـول مـاذا يجـب أن يكـون عليــه الـرد بعد أحداث ١١/ أيلول،قـال : «يجب على المرء أن يفكر جـدياً بقنبلة نووية أوروبـية، ينبـغي أن نرد على الإرهاب بـإرهاب مضـاد، ولكن من أجل ذلك فإن مجـتمع المتعة اللعين هذا (أوروبا) يفتقـر الى قوّة التديّن، إذ بينما تـعاني أوروربا مـن الإلحاد، يمكن علـى الأقل أن تتقدّم أمـريكا المتدينة لتـواجه الإسلام .»[٢٨]

هذا على الرغم من أن شـول – لاتور يؤمـن بأوروبا القـوية الموحّـدة من منطلق ديغولي مـخلص، ولكن يبدو أنه يؤمن بأوروبا قـوية وموحّدة ومـسيحـية في الوقت نفـسه، وهو لا يتـردد عن انتـقاد أمـريكا ونهـجـها في السلوك السـيـاسي في بعض الأحيان .[٢٩]

إن شول – لاتور لم يحدد أبداً في كتبه الكثيرة حول الإسلام[٣٠] أو في مقالاته ومـقـابلاته مـا الذي يعنيـه بمـصطلحـات يكثـر مـن تكرارهــا وبخـاصـة مـصطلح «الأصـولية» أو «الإسـلامـيين الأصوليين» مـثلمـا لا يقدم أي تحلـيل لأيديولوجيـة أصـولية، ولكنه لا يفـتأ يقـدم هؤلاء الأصولـيين على أنهم كائنات مـتعـصبـة، غيـر عقـلانية، تتصرف بناء على نماذج تاريخـية .[٣١] إنه باختصـار يروج لشكل من اتجاه ثقــافي أسطوري (Mytische Kulturalismus) مـوجّــه ضـد الإسـلام بشـكل عـام لدرجــة أن جـريــدة (Die Zeit) واسـعة الانتـشـار قـد وصفـتـه مـرة بأنـه «آية الله معاداة الإسلامية» (Ajatollah des Antiislamismus).[٣٢]

أمـا الكاتب الآخـر الذي لا يقـل شـهـرة، ولا يكتب بطريقـة أقل تـعمـيـمـاً عن الإسلام، فهو جيرهارد كونسلمان (Gerhard Konzelmann) صاحب الكتب الكثيرة

حول الإسلام والشرق الأوسط[٣٣]، الوجه الدائم الحضور على شاشات التلفزيون الألماني، بوصفه خبيراً في شؤون الشرق الأوسط، وهو مولود في شتوتغارت عام (١٩٣٢) لأب كان يعمل في مصلحة الخطوط الحديدية، درس فقه اللغة في جامعة توبنغن، وبدأ العمل في التلفزيون عام (١٩٥٧)، ومنذ عام (١٩٦٨) بدأ يعمل مراسلاً للقناة الأولى (ARD) من بيروت والقاهرة، وقد لمع نجمه بشكل خاص في أثناء حرب الخليج بوصفه معلقاً على الأحداث وخبيراً بما يجري . نال جوائز عديدة من أهمها جائزة التلفزيون الألماني، ووسام الاستحقاق الاتحادي من الدرجة الأولى، ومنذ عام (١٩٩٤) أصبح – إضافة إلى عمله مديراً لدار أوبرا في شتوتغارت – مستشاراً للرئيس الفلسطيني ياسر عرفات . وإذا كانت شهرة كونسلمان لا تقل عن شهرة زميله شول–لاتور، فإن أثره في تقديم صورة «شائهة» عن الإسلام لا يقل عن أثر زميله أيضاً، بل ربّما يفتقر إلى شيء من الرصانة النسبية التي تتحلى بها كتابات شول – لاتور قياساً إلى كونسلمان الذي يستند بشكل أساسي في تقديمه للإسلام على تعميمات كبرى، وانطباعات عامة، وتأويلات ذاتية، وكتبه بشكل عام تفتقر إلى الرصانة، وتخلو من التوثيق، وهي تتوجه إلى القارئ العادي غير المثقف، وغير المتخصص، وهذا مكمن خطرها . وأبرز نقد يوجه إلى كونسلمان أنه لا يعرف اللغة العربية ولم يدرسها رغم إقامته الطويلة في بعض العواصم العربية مراسلاً للتلفزيون الألماني، وكل كتبه وآرائه تستند إلى مراجع ثانوية أوروبية وهو مثل زميله شول – لاتور يكثر من استخدام المفردات الأساسية المثيرة بلفظها العربي، او بترجمتها الألمانية المصوغة بشكل مقصود لوضعها في معنى سلبي حصرياً . مثل لفظة الجهاد أو «الحرب المقدسة» . ومن آخر ما صدر له من كتب كتاب بعنوان : «الجهاد وجذور صراع دولي» (Dschihad und Wurzeln eines Weltkonflikts).[٣٤]

وهناك شخص ثالث يمكن إلحاقه بالمعرفة الخبيرة الإقليمية التي يمثلها شول – لاتور وكونسلمان، من حيث تقديمه صورة أقرب إلى التحريض ضد الإسلام، على الرغم من أنه عربي مسلم، وينتمي إلى الوسط الأكاديمي، وهو البروفيسور بسّام طيبي المولود في دمشق عام ١٩٤٤ ومدرس علم السياسة وشؤون العالم العربي والإسلامي المعاصرة في جامعة غوتنغن، ويلحقه الأكاديميون عادة بزميليه السابقين في طريقة تقديمه للإسلام[٣٥]وفي استخدامه مصطلحات «لاسعة» مثل الجهاد، والأصولية، والإسلام السياسي، والإرهاب ..إلخ . ففي مقابلة له بعد أحداث ١١/

أيلول نشـرتهـا مـجلة (فكر وفن)[٣٦] يرفض بسـام الطيـبي - على سـبيل المثـال - الفرضـية القـائلة إن معـاداة المسلمين للغرب في الوقت الحـاضر تعـود إلى مواقف أوروبا من الدول العربية في عهود الاستعـمار أو إلى إنشاء دولة إسرائيل ومناصرتها ضد المصـالح العربيـة والإسلاميـة، بل إن هذا العداء الإسـلامي الموجّه للغـرب أمر جوهري مـتأصل في التاريخ الإسـلامي، فالمسلمـون - حسب الطيبي - لن يغـفروا للغرب المسيحي أنه وقف في العصور الوسطى أمام التوسع الإسلامي وأحبطه، وهذا العداء لن يتغير حتى لو توقفت أمريكا والغـرب عن مناصرة إسرائيل وأصبحوا أكثر عدلاً تجاه القضايا العربية والإسلامـية، وعلى المثقفين الغربيين الذين يشعرون بالذنب تجاه الـشعوب الإسـلاميـة ويتفـهمـون دوافع عدائهـا للغرب أن يتـوقفـوا عن ذلك، فالمسلمون ليسوا أبرياء في علاقاتهم بالغرب[٣٧] .

٣- لقد أثار تقديم شـول - لاتور وكونسلمان، وحتى بسّـام الطيبي، بشكل مكثف في وسـائل الإعـلام الألمانيـة علـى أنهم خـبـراء في شـؤون الإسـلام والشـرق الأوسط، حـفـيظة الأكـاديميين الألمان المتـخـصـصين في الـدراسـات العـربيـة والإسلامية[٣٨] . ولعل أول من نبّه على مخاطر شول - لاتور وكونسلمان على الــرأي العام الألمـاني، وعلى علاقة الغـرب بالعالم الإسـلامي هو البروفيـسور بيتـر هالـــم (Peter Halm) الأستـــاذ فـي جامعـة توبنغن في مقالـة نشرها في جريدة (Sueddeutschzeitung) بعد حـرب الخليج[٣٩] بعنوان «صانعـو الفزع» فنّد فـيها أطـروحات هذين الصـحفـيين التعـميـمية والـتبسـيطية عـن الإسلام والمسلمين، وخاصـة تقديمهما الإسـلام على أنه كتلة موحـدّة، وقال إن الإسلام متـعدد، فهناك إسـلامات وليس إسلامـاً واحداً، يمثل الاتجاه الأصـولي الحديث واحداً منهـا، وبيّن نشأة مصطلح الأصوليـة في الفكر البروتستانتـي المعاصر رداً على أطروحات داروين العلميـة على نشوء الحياة، وفند كثـيراً من الأطروحات في كتبهما وفي مقابلاتهما التلفزيونية.

ولعـــل أحـــد الــردود أيـضـــاً جـــاء مـــن خـلال انعـقـاد مـؤتمر «وجـوه الإسلام» (Gesichter des Islam) الذي انعقد في «بيت ثقـافات العالم» في برلين في عـام ١٩٩٢ وشارك فـيه عـدد من المفكرين الغـربيين والمسلمين، ويتـضـح من عنوانه إعلان فكرة تعدد الإسلام .

وفي عام (١٩٩٢) تعـرضت سمـعة كونسلمـان إلى ضربة قاصـمة عندمـا أقام

عليه البروفيسور غيرنوت روتر دعوى أمام القضاء الألماني بتهمة السطو الأدبي والانتحال، وأثبت أن ثلث كتاب كونسلمان الذي بعنوان «محمد رسول الله»[٤٠] مسروق حرفياً من ترجمة روتر نفسه لسيرة ابن اسحق، وبقية الكتاب إما منقولة بدون توثيق من مراجع أخرى، أو عبارة عن تأويلات وانطباعات وتحليلات ذاتية تفتقر إلى أي توثيق أو أساس منهجي، يبدو فيها التاريخ العربي الإسلامي مكوناً من العنف والجنس، وقد قضت المحكمة بأن يدفع كونسلمان مبلغ (٥٣) ألف مارك ألماني تعويضاً لروتر، وأمرت بوقف إعادة طبع الكتاب، و منذ ذلك الوقت اختفى وجه كونسلمان عن شاشات التلفزيون، ولكن هذه السمعة السيئة لم تمنع الحكومة الألمانية من منحه صليب الاستحقاق الاتحادي من الدرجة الأولى .

ثم أصدر روتر كتاباً حول انتحالات كونسلمان عنوانه «منتحل الله - سرقات» خبير الشرق الأوسط «جيرهارد كونسلمان» (Allas Plagiator-Die puplizistischen Raubzuege des " Nahostexperten" Gerhard Konzelmann) أثبت فيه أن كونسلمان ليس خبيراً، بل منتحل وجاهل، وأن كتبه التي تزيد على العشرين هي في أجزاء كبيرة منها سطو على جهود الآخرين، ومن ضمنهم روتر نفسه، وقد كشف روتر كل ذلك بأسلوب هجائي ساخر لاقى تقريظاً في أوساط الأكاديميين الألمان.[٤١]

أما شول - لاتور فقد تعرضت سمعته أيضاً إلى ضربة قوية عندما أصدرت فيرينا كليم، وكارين هورنر، وآخرون كتاباً عن أطروحاته المشوهة عن الإسلام عنوانه: «سيف الخبير -صورة شول - لاتور الشوهاء عن العرب والإسلام» (Das Schwert des "Experten" Peter scholl - Latours verzerrtes Araber - und Islambil . Heidelberg -1990 بمقدمة من البروفيسور هاينز هالم، وقد لاقى هذا الكتاب أيضاً استحساناً بين الأكاديميين المتخصصين في الدراسات العربية والإسلامية على اعتبار أنه يوازن الصورة التي يقدمها شول - لاتور عن الإسلام، ويضع حداً للأثار الخطيرة التي تمارسها «خبرته» في الرأي العام الألماني .[٤٢]

ولكن مثل هذه الجهود الأكاديمية المتوازنة تبقى للأسف - مثلما سبق القول - محصورة في صفوف الأكاديمين والمثقفين المهتمين، إذ سرعان ما جرى نسيان مثل هذه الجهود إثر وقوع هجمات ١١ / أيلول وعاد شول - لاتور مرة أخرى ليحتل شاشات التلفزيون وصفحات الجرائد، وقوائم الكتب الأكثر مبيعاً، وليواصل تقديم

أطروحاته حول خطر الإسلام على الحضارة الغربية بيقين وثقة .

وعلى الرغم من كل ذلك، فإن شول – لاتور وأمثاله – وإن كانوا شديدي الخطر على الرأي العام الألماني في تصوير الإسلام عدواً، وفي إثارة الفزع بين الجمهور من إسلام خطر يتربص بأوروبا المسيحية، فإن هؤلاء – على تأثيرهم الواسع – لا ينفردون بالساحة الألمانية، لأن هناك من حسن الحظّ مثقفين كباراً، مثل غونترغراس، وأني ماري شيمل، وسواهما لهم تأثيرهم أيضاً، وخاصة بين صفوف المثقفين، وربما كان من المستحسن هنا أن نختم بردّ شيمل على الصحفي هارالد بيسكوب إثر هجمات الحادي عشر من أيلول عندما سألها : «ماذا تقولين عن النظرية التي تقول إنه لا يمكن هزم الإرهاب إلاّ إذا أخذ العالم الإسلامي بالمبادئ العلمانية والإنسانية للعالم العصري ؟» فأجابت :

«كثيراً ما نسمع في الغرب هذه النظرية التي لم تثبت صحتها . وأنا لا أوافق عليها كما هي هكذا . لماذا نحاول تنظيم كل شيء طبقاً لحضارتنا الغربية ؟ لكل حضارة قيمها، لكنْ أحياناً يجري انحراف هذه القيم وتشويهها على نحو منظم . أليس هذا هو الحال مع قيمنا المسيحية ؟ فعلينا ألاّ نقصر نظرنا على الانحرافات، ونحن لا نحكم على المسيحية بحسب الحملات الصليبية ومحاكم التفتيش .»

وعندما سألها : «ابن لادن ورفاقه الأشرار لا يستطيعون إذاً أن يدفعوا أنا ماري شيمل إلى أن تفقد ثقتها بالإسلام ؟.»

أجابت : «كلاّ . فإنني أعرف الحضارة الإسلامية خير معرفة، وبعض الأفراد في إيرلندا الشمالية لن يدفعوني إلى أن أفقد ثقتي بالمسيحية .»(٤٣)

الهوامش

(1) Ansturm auf Koran und Nastrdamus

http://www.tiscali.de/ente/ente-center-anstur 279000.html

(٢) جميع المعلومات السابقة مستقاة من التقرير المذكور أعلاه.

(٢) حول الجالية الإسلامية في الألمانيا، وتاريخها، وتكوينها، وجمعياتها السياسية والاجتماعية، أنظر:

Spuler - Stegemann, Ursula:"Muslime in Deutschland - Organisation und Gruppierungen ."

In : Islam in Deutschland (Der Buerger im Staat- Heft 4 / 2001, Hrsg : LPB) ss,1 -13 .

(http://www.lpb.bwue.de/aktuell/bis 4-01/islam.htm)

(٤) قارن مع :

Schmidinger, Thomas: "Europaeische Identitael und Islam ."

(http ://contextxxi.mediaweb.at/texte/archiv/c21010618.html)6/2001, page 1of 6 .

(٥) أنظر : Rotter,Gernot:"Islam und der Westen- Die Verlorene Naehe"in :

(http://stud-www.uni-marburg.de/-Alm/islam.htm) p1of 12 .hier.s,4 f.

(٦) المرجع السابق نفسه، ص ٨.

(٧) المرجع السابق نفسه، ص ٠١ .

(٨) أنظر :

Endress, Gerhard: Der Islam Eine Einfuehrung in seine Geschuchte . Muenchen 1991,

الفصل الخاص ببدأ الدراسات الاستشراقية في أوروبا عامة وفي المانيا خاصة، ص ٢٠ - ٢٢.

(٩) انظر: Rotter: Islam und der Westen , s.10

(١٠) انظر على سبيل المثال :

مومزن، كاترينا : «جوته والعالم العربي». ترجمة عدنان عباس علي، مراجعة عبد الغفار مكاوي، الكويت، عالم المعرفة (٤٩٩١) شباط ٥٩٩١، وخاصة الفصل الثاني : «غوته والإسلام» ص ٧٧١ وما بعدها .

(١١) حول جهود روكيرت أنظر : Endress : Der Islam , S. 22 . 12.Rotter : Islam und der Westen

, s.10-11.

(١٣) المكان السابق نفسه.

(١٤).Hippler, Jochin :"Islam , Aussenpolitik , Gewalt"

(http://www.naher-osten.de/aufdatze/islam-Aussenpo../islam-aussenpolitik-gewalt.htm

11/05/23) page 1 of 25 , hier.S,13.

(١٥) لقد دار نقاش موسع حول غطاء الرأس للمرأة المسلمـة في المانيا أيضاً بعد قضية غطاء الرأس التي اندلعت في فرنسا . انظر حول هذا الأمر في المانيا :

Zaidan,Amir : "Das Kopftuch und der neue Rassismus"

(http://www.enfal.de/neuradd.htm 08/05/23) page 1 of 5 .

(١٦) سايبت، غـوستاف : «حول مـاذا يجري صراع الحـضارات» في : فكر وفـن (عدد خـاص) كانون الثاني / يناير ٢٠٠٢، ص ص ١٢ - ١٣) هنا، ص ١٣.

(١٧) سعـيد، إدوارد : الاسـتشراق - المعـرفة - السلطة - الإنشـاء. ترجمـة كمال أبـو ديب . بيروت : مؤسسة الأبحاث العربية، ط٢، انظر ص ٢٨٥ وما بعدها .

(١٨) قارن مع المرجع السابق نفسه، ص ٢٩١ وما بعدها بشكل خاص .

(١٩) انظر قائمـة تضم بعض مؤلفات هؤلاء الى جانب عـدد من الكتب التي ظهرت في العقـد الأخير حول الإسلام بالألمانية أو مترجمة إليها في :

Islam im Unterricht (Sachbucher) :

(htt://homepages.compuserve.de/Hut Narang/manfred/fbr/Lit/islam.html)

وكذلك في Politische literatur

(htt://www.nzz.ch/2002/10/09/pl/page-article 70120.html)

(٢٠) الاستشراق، مرجع سابق، ص ٢٩١ .

(٢١) انظر : Wachtler, Florian :" Krieg gegen den Terror". :

(http://www-e-politik.de/beitrag.cfmssBeitrag- ID=1376) Sonntag, 21. 07. 2002 page 1 of 3 , heir, S.2.

ويلاحظ أن هذه الصفـات المستـخلصة من نظرة خبـراء مثل شول - لاتور عـن الإسلام هي نفسـها التي يستخلصـها إدوارد سعيد من كـتابة غوستاف فـون غروبنام عن الإسلام أيضاً، أنظر : الاسـتشراق، ص ص ٢٩٥ - ٢٩٨ بشكل خاص .

(٢٢) أنظر مثلا مادة (Allah) في :

Walter, Wiebke : " Islam - GrundInformationen" in :

مرجع ذكر سابقاً (Islam in Deutschland) وقارن مع المادة نفسها في :

Lexikon der Islamischen Welt . (Hrsg) von , K. Kreised und R.Wielandt.Verlag W . Kohlhammer: Stuttgart Berlin Koeln 1992, SS,24-25.

(٢٣) أنظر مثلاً شرح روتر لمعنى الجهاد) في مقالته المذكورة أيضاً :

Islam und der Westen - Die Verlorene Naehe, S.6.

ويذكر أن كرايسر وفـيلاندت في (معجم العالم الإسلامي) المذكور في الهامش السـابق قد عالجا

مادة (جهاد) تحت عنوان (الحرب المقدسة / Heilige Krieg) رغم أن شرحهما لهذا المصطلح كان شامـلاً لمعنى بذل الوسع ومعنى الجهـاد الأكبر، والدفـاع..إلخ، إلاّ أن وضع المادة تحت هذا العنوان بالذات فيه بعض الخروج عن المعنى الموضوعي للمصطلح . أنظر :

Lexikon der Islamischen Welt , SS.122 - 123 .

(٢٤) أنظر تقريظ هانز يانكه / Hans Jank مديـر التحريـر الرئيسي ونائب مـدير البرامج في التلفـزيون الألماني لبيتر شول – لاتور في خطبته بمناسبة منحه جائزة التلفزيون الألمانـي لعام ٢٠٠١ .

(http://pribage.de/print/dwr2001/01/inhalt.html)

(25) Wachtler , F : Krieg gegen den Terror . S. 2

(26) Halm , Peter , Vorwort, in : Klemn , Verena / Hoerner , Karin : Das Schwert des " Experten " , Peter Scholl - Latours Verzerrtes Araber - und Islambild .Heidelberg, 1993, S.11. Zitat, nach : Schmidinger : Eropaeische Identititaet und islam , S. 4 .

(27) Wachtler , F : Krieg gegen den Terror , S.2.

(٢٨) المرجع السابق نفسه . المكان نفسه .

(٢٩) أنظر حول ذلك مـثلاً مقـابلته مع الصحـيفة البرليـنية الأسبوعـية (Unge Freiheit) في ١٧/ إبريل / ٢٠٠٢ .

(junge Freiheit Verlag Gmbh und com . www.jungefreiheit.de).

(٣٠) نشر شول لاتور حـوالي ثلاثة وثلاثين كتاباً في مخـتلف القضايا الدولية الراهنة، نكتـفي هنا بذكر بعض عنوانات كتبه حول الإسلام والقضايا العربية والإسلامية،مترجمة الـى اللغة العربية :

١. إن الله مع الصابرين، مواجهات مع الثورة الإسلامية . شتوتغارت، ١٩٨٣.
٢. ميدان معركة المستقبل : بين القوقاز وهضبة آسيا الداخلية، برلين، ١٩٩٦ .
٣. اكاذيب في الأرض المقدسة . روز القوى بين النيل والفرات . برلين ١٩٩٨.
٤. ظلال الله فوق اتاتورك : أزمة تركيا بين البلقان وكردستان . برلين ١٩٩٩.
٥. الجحيم مصير الكفرة : الإسلام في الاتحاد السوفيتي المنهار . ميونيخ، ١٩٩٤.
٦. مكافحة الشر أم حرب ضد الإسلام ؟ أمريكا في نشوة تفرّد القوة . برلين ٢٠٠٢.
٧. الجزائر برميل البارود . من حرب الفرنسيين الى الثورة الإسلامية . ميونيخ ١٩٩٤.
٨. سيف الإسلام : ثورة باسم الله . ميونيخ، ١٩٩٧.

وغيرها كثيـر .

(٣١) أنظر : Schmidinger : Eropedische identitaet und Islam , S.4.

(٣٢) نقلاً عن : Wachter, F : Krieg gegen den Terror , S.2.

(٣٣) نشر جيرهارد كونسلمان حوالي خمسة وعشرين كتاباً أغلبها عن الإسلام والشرق الأوسط نكتفي هنا أيضاً بذكر بعض عنوانات هذه الكتب مترجمة الى العربية :

١. لا أحد يتحدث عن السلام – بين الجبهات في الشرق الأوسط . (١٩٧١).
٢. المعركة حول إسرائيل (١٩٧٤) .
٣. الخلفاء العظام .
٤. الشيعة والجمهورية الإسلامية (١٩٧٩) .
٥. محمد نبي الله وقائد الميداني . (١٩٨٠) .
٦. التحدي الإسلامي (١٩٨٠) .
٧. النيل (١٩٨٢) .
٨. القدس – ٤٠٠٠ سنة من الصراع حول مدينة مقدسة (١٩٨٤) .
٩. مملكة الله العالمية الجديدة – الكفاح من أجل الوحدة العربية (١٩٨٦) .
١٠. سيف الله – انطلاق الشيعة (١٩٨٩) .
١١. قبة الصخرة وحائط المبكي – كفاح عرفات من أجل دولته (١٩٩٨) .
١٢. الجهاد وجذور صراع دولي (٢٠٠٢) .

(٣٤) جميع الاطروحات السابقة حول الجهاد مستمدة من محاضرة القاها كونسلمان في صالة الموسيقى بمدينة شتوتغارت بتاريخ ١٩/ ٤/ ٢٠٠٢ عرض فيه كتاب السالف الذكر عن الجهاد . أنظر :

Konzelmann, Gerhard :Dschihard und die Wurzeln eines Weltkonflikts.

(htt://www.politik-buch.de/rezens/rez-Konzelmann.htm).

(٣٥) انظر على سبيل المثال :

Abdallah, Laila : Islamischer Fundamentalismus - eine fundamentale Fehlwarnehmung. Berlin , 1998, S.82.

نقلاً عن : Schmildinger ; Eropaeische Identetaet . , S4.

(٣٦) الطيبي بسام : «أسامة بن لادن ليس وحيداً» في : (فكر وفن) عدد خاص / يناير ٢٠٠٢ ص ص ١٦ – ١٧ .

(٣٧) المرجع السابق نفسه .

(٣٨) أنظر العدد الخاص الذي أصدرته وكالة الأنباء الكاثوليكية (KNA) عن الإسلام في ألمانيا . وخاصة القسم المعنون بـ :

" Islamwissenschaftler kritisieren Medienberrichtstattung ueber Anschlaege "

المتخصصون بالدراسات الإسلامية ينتقدون التقارير الإعلامية حول ضربات (نيويورك) .

في:

(htt://www.kna.de/produkte/sonderhefte/islam.html.)

وكذلك صفحة الانترنت (Ketzerbriefe) عدد (٣٧)، وخاصة القسم المعنون بـ:

" Orientalistik modern - zur kampagne gegen Konzelmann und Scholl-Lator"

(الدراسات العربية الحديثة – نحو حملة ضد كونسلمان وشول – لاتور)

في (http://www.ahriman.com/ketzenbriefe/kb37.htm).

(39) Peter Halm : "Panikmacher".In : (Sueddeutsc zeitung) 17.05.1991.

(٤٠) نشر كونسلـمان هذا الكتاب أولاً بعنوان : محـمد نبي الله وقائده الميداني (١٩٨٠) ثم أعـاد طبعه مرات متتالية بعنوان (محمد رسول الله) .

(٤١) أنظـر علـــى سـبيـــل المثـــال اقتبـاســـات مـن الصحف الألمانيـة الكبـرى مثـل (Die Zeit) و (Der Spiegel) وسواهما في :

Palmyra Verlag : " Pressespigel " .

(http://www.palmyra-verlag.de/ps-R.html)

(٤٢) انظر كذلك حول صدى هذا الكتاب العنوان الألكتروني أعلاه .

(٤٣) أني ماري شيمل : «الإسلام ينظم الحياة» فـــي : فكـــر وفـن . يناير / ٢٠٠٢، ص ص ٢١ – ٢٢، هنا ص ٢٢ .



سبينوزا بين الدين والفلسفة

هاشم صالح ◆

ما هي المشكلة الأساسية في عصر سبينوزا؟ بل ما هي المشكلة الأساسية على مدار ثلاثمائة سنة من تشكل الحداثة الأوروبية؟ إنها مشكلة الدين والأصولية الدينية. إذا لم نفهم هذه النقطة، إذا لم نعرها الاهتمام الكافي فإننا لن نفهم أبداً جوهر الحداثة ومعاركها الكبرى. عندما نشر سبينوزا كتابه «مقالة في اللاهوت السياسي»[1] عام ١٩٧٠، فإن ذلك يعني أنه انخرط في إحدى المعارك الرهيبة التي استمرت بعده طيلة مائتي سنة وأكثر. لقد أراد تحديد العلاقات بين الدين والسياسة، أو بين رجال الدين ورجال الحكم. وأراد أيضاً، وبالدرجة الأولى، البرهنة على الشيء الأساسي التالي : وهي أن حرية التفلسف، أو حرية الضمير والمعتقد والكلام، لا تضرّ أبداً بالسلام العام للدولة ولا تؤدي إلى الفسق والفجور كما يدعي اللاهوتيون. على العكس، إنها شرط أساسي لتحقق هذا السلام ولشيوع الاستقامة والنزعة الأخلاقية في المجتمع. وبالتالي فلا ينبغي التضييق على الحرية الفكرية أو الفلسفية ما دامت تعبر عن نفسها داخل حدود القانون. في الواقع إن هذا الكتاب يمثل أول تدخل لسبينوزا في الشؤون الدينية والسياسية لزمنه. ولذلك فهو يحتل

◆ مترجم وباحث من سوريا يقيم في فرنسا.

مكانة خاصة بين أعماله. فهو قد ظهر في مرحلة حرجة من تاريخ هولندا. فالجدالات اللاهوتية كانت عنيفة بين مختلف الطوائف المسيحية وبالأخص البروتستانتية الكالفينية التي كانت تشكل دين الأغلبية. وذلك على عكس فرنسا، أو إسبانيا، أو إيطاليا حيث يسيطر المذهب الكاثوليكي بشكل مطلق تقريباً. وقد أدت هذه الصراعات اللاهوتية بين مختلف الطوائف البروتسانتية إلى انتصار المذهب الكالفيني أولاً، وذلك قبل أن يحصل تعايش سلمي إلى حد ما بين مختلف هذه الطوائف. وهو تعايش فريد من نوعه في أوروبا آنذاك. فمعظم الدول ما كانت تقبل إلا بمذهب واحد في أراضيها، وكانت تحرِّم كل المذاهب المسيحية الأخرى تحريماً قاطعاً باعتبار أنها منحرفة عن الخط المستقيم للدين المسيحي، أي عن الأرثوذكسية. وبالتالي فهي مهرطقة، أو زنديقة، ويحل تكفيرها وإدانة أتباعها وحرمانهم من الحقوق السياسية والمدنية. وهذا ما فعله المذهب الكاثوليكي في فرنسا، وإسبانيا، وإيطاليا، والبرتغال، مع البروتستانتيين. وحدها انجلترا كانت تمشي في اتجاه التحرر من الطائفية والمذهبية، أي في الإتجاه الذي سلكته هولندا. بالإضافة إلى الصراعات اللاهوتية المذكورة كانت هناك صراعات على السلطة. وهي صراعات اندلعت بين عائلة «أورانج» الملكية، وبين المجالس المحلية التي تحكم المدن والأقاليم. فبعد موت الملك غيوم الثاني وصل إلى السلطة شخص مستنير يدعى «جان دوفيت». وشهدت هولندا في عهده ازدهاراً للعلوم والجامعات. وتم إدخال الفلسفة الحديثة إليها، أي فلسفة فرانسيس بيكون، وديكارت، وهوبز. وانتعشت الحياة الثقافية وشهدت دور النشر نشاطاً كبيراً. وأصبحت هولندا منارة للفكر والآداب في كل أنحاء أوروبا. وإذن لماذا نشر سبينوزا كتابه؟ لماذا دافع بشكل مستميت عن حرية الفكر في أكثر بلدان أوروبا تسامحاً وليبرالية؟ لأن التسامح لم يكن كلياً ولا كاملاً. فنحن نعيش في النصف الثاني من القرن السابع عشر لا في القرن العشرين، ينبغي ألا ننسى ذلك. وأصدقاء سبينوزا وناشروه كانوا يعرفون مدى محدودية هذه الحرية. وقد دفعوا الثمن غالياً. وثانياً لأنه إذا كانت الدولة متسامحة، فإن الكنيسة لم تكن كذلك. كان هناك تفاوت كبير بين الحاكم جان دوفيت المشهور باستنارته وعقلانيته، وبين رجال الدين المتعصبين. وهو تفاوت أدى في نهاية المطاف إلى مقتل الزعيم الهولندي[٢].
وأخيراً يمكن القول بأن جو التسامح الذي كانت تعيشه هولندا كان مهدداً، وسبينوزا أول من يعرف ذلك بحسِّه الفلسفي الخارق. فمعروف أن المتشددين البروتستانتيين

كـانوا مـرتبطين بالنظام الملكي المخلوع ويتـمنون عـودته لأنهم يكرهون جـو الحـرية والتسـامح ولا يستـطيعـون تحـمل كل هذه الزندقـة الفكرية!!. صـحـيح أن النظام الليبـرالي كان يبدو واقـفاً على قدمـيه عندما كـتب سبينوزا هذا الكتـاب الحاسم في تاريخ الفكر. فزعيم هولندا الذي كان صديقه وحامـيه كان يترأس جمهورية مزدهرة بالتجارة وذات مـؤسسات راسخة ظاهرياً. ولكن بعـد سنـتين فقط من ذلك التاريخ حصل الغـزو الفرنسي لهولندا، وتمت تصفـية الحكم الليبرالي، وأُعـيد النظام الملكي إلى سدة الحكم. وهكذا انهـارت كل أحلام سبينـوزا وصدقت تنبؤاته المتشـائمة عن اللاهوتيين كـما يحب أن يسـميـهم. فـهم أصل العلَّة والبلاء : أي أصل الاسـتبـداد والقضاء على الحرية الفلسفية.

ولكن كتاب سبـينوزا، ككل كتاب فلسفي عظيم، يتجـاوز الحالة الهولندية لكي يشـمل الحـالة الأوروبيـة وربما الكونيـة بأسـرها. وهو يعكس عـدة مـسـتـويات من الصراع. فهناك أولاً الصراع المتفجر بين اللاهوت والسياسة. من هنا عنوان الكتاب : مـقـالة في اللاهوت السـيـاسي، أو بحـسب ترجـمـة أخـرى : مـقـالة في اللاهوت والسـياسـة. وهناك ثانيـاً الصـراع الدائر في أوروبا منذ عـصـر النهضـة بين الكتـاب المقدس وفـقه اللغة التـاريخي أو ما يدعى بعلم الفيلولوجـيا. فمـعلوم أنه منذ القرن السادس عشر راح بعض النهـضويين يدعون إلى تحقيق الكتاب المقدس تحقـيقاً لغوياً وتاريخياً من أجل التوصـل إلى نسخة صحيحة أو أقـرب ما تكون إلى الصحة. وهو تحقـيق سوف يؤثر على تفسـيره بطبيعـة الحال، ولذلك أثار ردود فـعل غاضـبة في أوساط الكهنـة والمحافظين. وقد اسـتعاد سـبينوزا هذه المناقـشة الكبـرى وساهم في بلورتها. وهنـاك أخيراً الصـراع الأبدي الكائن بين الفلسفـة واللاهوت، وهو صراع يتـجاوز حـدود المسيـحيـة الأوروبية لكـي يشمل الإسـلام والأرثوذكسـية الشـرقيـة وسواها. بهـذا المعنى فإن كتاب سـبينوزا كوني أو يتناول مـسائل كونية. إن راهنيَّـته بالنسبة للإسلام حالياً تبدو أكثر من واضحة وملحة..

في الواقع إن سبـينوزا ناقش في هذا الكتاب مسـائل كان ديكارت قد تحـاشاها قـبل ثلاثين أو أربعين سنة خـوفـاً من رجال الـدين. من هنا جـرأة سبـينوزا وجـدَّته بالقياس إلى ديكارت. صحيح أنه يُعتبر أحد تلامذة الفلسفة الديكارتية مثله في ذلك مـثل لايبنتـز (١٦٤٦-١٧١٦)، والأب مالبـرانش (١٦٣٨-١٧١٥). ولكنه تجـاوز الأستاذ من حـيث أنه طبق منهجيته العـقلانية على مجال آخر لم يجـرؤ الأستاذ على

الخوض فيه. لنستمع الآن إلى كلام أحد كبار مؤرخي الفلسفة في فرنسا فريدنان الكييه : «من المعلوم أن ديكارت كان حريصاً على الفصل الكامل بين مجالين للحقيقة، مجال الكتابات المقدسة التي تؤدي إلى نجاة أرواحنا في الدار الآخرة، ومجال الطبيعة الفيزيائية. وهنا يمكننا أن ندرس الظواهر بطريقة علمية من أجل التحكم بالطبيعة وتسخيرها لمصلحة الإنسان. وبحسب ديكارت فإن هذين المجالين إذا كانا منفصلين عن بعضهما البعض إلا أنهما ليسا متعارضين أبداً. على هذا النحو تحاشى ديكارت بكل مكر ودهاء غضب اللاهوتيين الذين كانوا ينتظرونه على قارعة الطريق لكي يبطشوا به إذا ما تعرض للدين، وحاول تطبيق منهجيته العقلانية عليه»(٣). والآن ماذا يقول سبينوزا؟ عندما نقرأ مقدمته للكتاب يخيل إلينا للوهلة الأولى أنه يتبع أيضاً نفس الحل الذي اتبعه سلفه الأكبر ديكارت. فبما انه حريص على حماية الحرية الفلسفية أكثر من حرصه على إنقاذ الإيمان، فإنه راح يحصر الفلسفة في مجالها، والدين في مجاله لكيلا يعتدي أحدهما على الآخر! يقول مثلاً: «اقتناعي العميق هو أن الكتابات المقدسة (أي التوراة والإنجيل) لا علاقة لها بالفلسفة على الإطلاق. وإنما كل واحد منهما ينحصر في مجاله الخاص بالذات. فالتعاليم التي تخص الروحانيات نستمدها من الكتابات المقدسة فقط وليس من تعاليم النور الطبيعي، أي العقل. وبالتالي فالمعرفة القائمة على الوحي تتمايز كلياً عن المعرفة الطبيعية أو العقلانية سواء فيما يخص موضوعها أم مبادئها الأساسية أم وسائلها ومنهجيتها. نستخلص من كل ذلك ما يلي : بما أن هذين النمطين من المعرفة مختلفان كلياً فإنه يمكن لكل واحدة منهما أن تمارس فعلها داخل مجالها الخاص دون أن تتناقض مع المعرفة الأخرى أو تدخل في معركة معها»(٤)...

عندما نقرأ هذا المقطع وسواه نتوهم أن سبينوزا حل المشكلة عن طريق تحاشيها! فالفيلسوف العقلاني يتفلسف ويدرس الطبيعة دون أن يأخذ الكتابات المقدسة بعين الاعتبار أبداً. ورجل الدين (أو المؤمن) يقرأ الكتابات المقدسة أو يفسرها دون أن يأخذ بعين الاعتبار المبادئ الفلسفية أو العقلانية الخارجة على الوحي. بمعنى أن حل العلاقة بين هذين القطبين الكبيرين تكون عن طريق اللاعلاقة : أي الفصل الكامل والقطيعة المطلقة. ولكن هل هذا ممكن؟ وهل ترك رجال الدين غاليليو يفسر الطبيعة على هواه؟ ألم يجبروه على التراجع عن مقولة دوران الأرض حول الشمس لأن الكتابات المقدسة تقول بعكس ذلك؟. في الواقع إن سبينوزا لا يجهل كل ذلك.

ولكنه يتقدم في أرض ملغومة، هو يعرف أن أي خطأ يرتكبه سوف يُستخدم من قبل الأصولـيين المسيـحيين واليـهود للانقـضاض عليـه. فهم يشـتبـهون به مـثلما كـانوا يشتـبهون بديكارت وأكـثر. ولذلك فالحـذر الشديد لازم، والفكر مـشروط باللحظة التي يظهر فيها. وعظمة الفكر تكمن في حـجم المقاومات التي يثيرها أو المخاطر التي يتحداها والتي تحيط به من كل الجهات. فالفكر ليس نزهة مريحة في واد من الزهور، وليس سيـراً في طريق سهل، مفـتوح إلى ما لا نهـاية. الفكر في كل خطوة يخطوها، بل وقـبل أن يخطو خطوة واحدة، يـشعـر بأنه يصطدم بالعـقبـات ويشعـر بأن هناك مقاومة تعرقل تقدمه وتحـاول إيقافه في أرضه أو وأده في مهده. الفكر، بالمعنى القوي للكلمة، هو تحرير من كل التـراكمات المترسِّبة والإكـراهات التي تضغط علينا وتسدّ الطريق.

عندما نتقدم في قراءة كتاب سـبينوزا عن اللاهوت السياسي نلاحظ أنه لم يتقيد بالمبادئ الحـذرة وربما التمويهـية التي نصَّ عليـها في المقدمـة. فهو كـان مضطراً لأن يتقدم مقنَّعاً، لأن يراعي الجـو العام المحيط. والفلسفة بنت وقتها وعـصرها كما يقول هيغل، ولا يمكنك أن تخرج كلياً على عصرك أو أن تهمل مشروطيته التاريخية. مهما تكن عـبقـرياً وسـابقـاً لزمنك فإنـك مشـروط بمصطلحـاته، ولغـته، ومـسـموحـاته ومحرَّمـاته. يبتدئ سبينـوزا الفصل الأول من كتابه بتحـديد النبوة قائلاً بأنها مـعرفة يقينية أو محققة. ولكن منذ الفصل الثاني نلاحظ أنه يقول لنا بأن الوحي يختلف من نبي إلى آخـر بحـسب طبعـه، ومـزاجه، وخـيـاله، وظروف عصـره. وبالتـالي فنحن مضطرون لاستخدام النقد العقلاني من أجل فهم معنى كلامهم. وعلى الرغم من أن سبـينوزا يقول بأنه لن يفسر الكـتاب المقدس إلا من خلال الكتـاب المقدس ذاته ولن يقحم عليه أي منهجية من خارجـه، إلا أنه في الواقع يطبق عليه المنهجية الديكارتية، أي العقـلانية. نقـول ذلك ونحن نعلم أن ديكارت نفسـه لم يتجرأ علـى ذلك عندما حصر منهجيته بدراسة الظواهر الطبيـعية، ومنع تطبيقها على مجال الدين أو الإيمان. مهمـا يكن من أمر فإن جرأة سبـينوزا على الاقتحام الفلسـفي لم تكن تقل عن جرأة الفاتحين الكبار. فهـو لـم يتردد مثلاً عن تطبيق نظرية انكسار الأشـعة الديكارتية على المقطع التـوراتي التالي : «يا شـمس قفي على جـبعـون، ويا قمـر على وادي أيَّالون. فوقفت الشـمس وثبت القمر، إلى أن انتقمت الأمـة من أعدائها»... هذا المقطع وارد في سـفر النبي يوشع. وهو يناقـض العقل وقـوانين الطبيـعة. فكيف فـسره شـخص

عقلاني محض مثل سبينوزا؟ قال بأن النبي يوشع لم يكن يعرف علم الفلك الحديث لأن هذا العلم لم يكن قد وجد بعد. وبالتالي فتوهم أن الله أوقف الشمس فعلاً بطريقة خارقة للعادة. ولذلك فإنه جهل السبب الحقيقي لاستطالة النهار وتأخر الليل. فالواقع أن كمية الصقيع كانت كبيرة في تلك اللحظة في الهواء، فحصل انعكاس استثنائي لأشعة الضوء، وتوهم الناظرون أن الشمس توقفت في السماء ولم تعد تتحرك...

نلاحظ أن سبينوزا لا ينكر حصول القصة أو المعجزة. ولكنه يعزوها إلى أسباب طبيعية لا إلى أسباب خارقة للطبيعة. وهنا يكمن الفرق بينه وبين المؤمن التقليدي الذي يبتهج أكثر كلما كانت المعجزة أكثر انتهاكاً لقوانين الطبيعة. مهما يكن من أمر فإن سبينوزا يتجرأ على قول ما يلي : بما أن النبي يوشع كان يجهل قوانين الطبيعة فإنه لم يفهم المعنى الحقيقي لهذه الظاهرة الاستثنائية التي شهدها بأم عينيه. وبالتالي فإن مهمة النقد العقلاني تكمن فيما يلي : الكشف، بواسطة علم الفيزياء، عن القوانين التي كان يجهلها النبي. ولكن المعجزة بحسب تعريف سبينوزا تفترض التعليق المؤقت من قبل الله لقوانين الطبيعة : أي للقوانين التي خلقها هو نفسه من أجل تنظيم حركة الكون. وبالتالي فالمعجزة إذن مستحيلة. فالله لا يمكن أن ينتهك القوانين التي سنّها. وهنا نلاحظ أن الأمر ينتهي بسبينوزا ليس فقط إلى تقديم تفسير جديد للتوراة، وإنما إلى نفي المعجزات الواردة فيها. وهنا تكمن عقلانية سبينوزا المطلقة وبعضهم يقول وقاحته... وهي التي تميزه عن جميع مفكري عصره، بمن فيهم مالبرانش الذي كان عقلانياً أيضاً وديكارتياً، ولكنه لم يكن يستبعد حصول المعجزات لسبب استثنائي.

هذا فيما يخص اليهود والتوراة. وأما فيما يخص المسيحية والإنجيل فإن سبينوزا تجرأ على رفض العقائد الأساسية للمذهب الكاثوليكي : كالتأكيد على تجسُّد الله في المسيح، أو القول بقيامة المسيح بعد موته ببضعة أيام، أو القول بالقربان المقدس : أي أن جسم المسيح ودمه موجودان حقيقة في الخبز والخمر الذي يعطيه الكاهن للمصلين في نهاية القداس.. فهذه خرافات في رأي سبينوزا، ولا يمكن لأي شخص عقلاني أن يؤمن بها. ولكي يترك مخرجاً للمسيحيين فإنه قال بتأويل هذه العقائد على أساس رمزي، لا حقيقي واقعي. فقيامة المسيح بعد الموت لم تكن جسدية وإنما رمزية أو روحية، وتجسد الله فيه هو أيضاً على سبيل الرمز، وقل الأمر ذاته عن قطع

الخبز الصغيرة وجرعات الخمر... وبالتالي فالتفسير الرمزي أو المجازي ضروري لكيلا يحصل تناقض فظيع بين الكتاب المقدس وبين المنطق والعقل. ولم يتردد سبينوزا عن القول لأحد أصدقائه : ينبغي تفضيل العقل إن لم يكن على الكتاب المقدس فعلى الأقل على ما نفهمه منه... ولكن هل يعني ذلك أن سبينوزا ينكر أهمية الدين أو بالأحرى فائدته؟ بالطبع لا. فالواقع أن العامة لا يمكن أن تجد خلاصها إلا عن طريق الخضوع للدين. وتُروى عنه الحكاية التالية. سألته يوماً مؤجِّرته التي كان يسكن عندها : هل يمكن أن أجد نجاتي عن طريق ديني وممارستي لشعائره وعباداته؟ فأجابها سبينوزا : دينك جيد يا سيدتي، ولست بحاجة إلى دين آخر غيره بشرط أن يكون ذلك من خلال التقوى وأن تعيشي حياة هادئة ومسالمة ولا تؤذي أحداً..

في الواقع إن سبينوزا كان يعرف أن الدين يؤمن للناس البسطاء الطمأنينة النفسية التي لا يمكن أن يجدوها في أي مكان آخر. وبالتالي فمن غير المعقول أن يحرمهم من هذه الطمأنينة التي لا يمكن للإنسان أن يعيش بدونها. أما هو فكان يستطيع التوصل إليها عن طريق آخر غير الدين. وبالتالي فهناك جوانب إيجابية في الدين لا يمكن إنكارها. ولكن الشيء الذي كان يخيفه في الدين هو التعصب. نقول ذلك وبخاصة أن الصراعات المذهبية أو الدينية كانت حادة في هولندا عندما ألَّف كتابه. فالمذهب الرسمي المسيطر كان يحتقر المذاهب الأخرى على الرغم من أنها تنتمي إلى المسيحية مثله. فلم تكن تعتقد بضرورة ممارسة الشعائر والطقوس، وإنما كانت ترى أن جوهر الدين يكمن في محبة الآخرين، كانت ليبرالية جداً في فهم المسيحية، فعل الخير ليس إلا. ولم تكن تؤمن بالعقائد الأساسية المسيحية : كالتثليث مثلاً، أو الإيمان بألوهية المسيح... ولهذا السبب تعرضت الطوائف البروتستانتية الليبرالية للاضطهاد والملاحقة وهذا ما أزعج سبينوزا جداً لأن الكثيرين من أعضائها كانوا أصدقاءه. فهو أيضاً يرى أن الدين هو المعاملة، وحسن الطوية، ومساعدة الفقير، ومحبة الآخر ولو لم يكن ينتمي إلى ديننا أو طائفتنا. وهذا الفهم الواسع للدين، والذي هو أخلاقي بالدرجة الأولى، كان غريباً جداً على عقلية الأصوليين المتزمتين الذين يختزلون الدين إلى جملة من الطقوس والشعائر الشكلانية الخارجية، وجملة من المحظورات والمحرمات، وجملة من العقائد اللاهوتية التي تخرج على سيطرة العقل. هكذا نجد أنه كان يوجد داخل المسيحية نفسها مفهومان للدين :

مفهوم أصولي متحجر، ومفهوم ليبرالي متحرر. وكان الأصوليون يتهمون الليبراليين بأنهم من عَبَدة الشيطان! لماذا؟ لأنهم يرفضون رجال الدين ولا يعتقدون بضرورة أداء الطقوس والشعائر.. ولأنهم كانوا عقلانيين أو روحانيين في فهمهم للدين فإنهم أُتهموا بالزندقة، أو حتى بالإلحاد والكفر. فالأصولي يهمه قشور الدين وطقوسه الخارجية، لا جوهره ولا مضمونه. وفهم الأصولي للدين يكون عادة قمعياً، متجهماً، إرهابياً. وبالتالي فلا يستطيع أن يتحمل وجود هذه الطوائف المتسامحة جداً في فهمها للدين. نذكر من بينها طائفة الصاحبيّين (أو الكويكرز) التي كانت منتشرة أيضاً في انجلترا. وهم الذين أثنى عليهم فولتير عندما زار انجلترا في بدايات القرن الثامن عشر. كما أثنى على تسامحهم وإنسانيتهم وقارن ذلك بتعصب الكاثوليكيين في فرنسا. وقد دعوا بالصاحبيين لأنهم كانوا يشكلون في البداية جمعية الأصحاب أو الأصدقاء التي تجتمع بشكل دوري من أجل التأمل من خلال فترات صمت طويلة. وهم لا يزعجون أحداً ولا يفرضون تديُّنهم على أحد ويحبون جميع البشر بمن فيهم أولئك الذين لا ينتمون إلى طائفتهم أو طريقة فهمهم للدين. وقد أُسست جمعيتهم حوالي منتصف القرن السادس عشر، وهي عبارة عن فرع من فروع البروتستانتية. وينحصر تواجدهم اليوم في انجلترا، وهولندا، وبخاصة أمريكا. ولا يتجاوز عددهم اليوم المائتي ألف شخص في شتى أنحاء العالم. وهناك طوائف أخرى بروتستانتية ليبرالية غيرها. وعموماً كان أصدقاء سبينوزا ينتمون إلى هذه التيارات الدينية البعيدة عن التعصب.نذكر من بين هذه الطوائف بشكل خاص طائفة المنّونين، نسبة إلى الكاهن الهولندي منّو سيمون (١٤٩٦-١٥٦١).

على الرغم من أن سبينوزا كان صديقاً للتيارات المسيحية الليبرالية إلا أنه اصطدم أحياناً بالخرافات المنتشرة في أوساطهم. وهي خرافات يصعب اقتلاعها من النفوس لأنها متجذّرة منذ زمن طويل. ونقصد بها هنا الأفكار الشائعة عن الكتب المقدسة والتي يحتج بها المؤمنون ضد العقل كلما دعت الضرورة إلى ذلك. فالنقل يتغلَّب على العقل لدى المؤمنين بشكل عام. أو قل إنّ هيبة النصوص المقدسة، وهي هيبة راسخة منذ قرون عديدة في عقول البشر، تتغلَّب بالضرورة على هيبة الفلسفة أو الفكر المنطقي. وعلى الرغم من أن سبينوزا كان يعيش في العزلة ويحرص على عدم نشر آرائه عن الدين، إلا أن سمعته كانت قد انتشرت وأقنعت الناس بأنه ملحد لا يؤمن بأي دين من الأديان بما فيها الدين اليهودي الذي نشأ فيه. وهذه السمعة

كانت مخيفـة في ذلك الزمان لأن كلمة ملحد كانت تعني تقريباً كـلمة مجرم! وكان القانون الأوروبـي يعاقب عليهـا أشد العـقاب. بالطبع فـإن سبينوزا لم يكـن ملحداً بالمعنى الذي يقصـدونه، ولكن فهمه الواسع للدين كـان فوق مستـوى أناس عصره. في الواقع إن سـبـــينوزا لم يكن طائشــاً ولـم يهـاجم الدين، وإنما هاجـم اللاهوتيين وطريقة تفسيرهم للدين. وهنا يكمن فرق كبير. ولكن عامة الناس لا تفرق بين الدين ورجـاله. فأنـت إذا ما هاجـمت الأصـوليين أو رجـال الدين فـإنهم يعتـقـدون أنك هاجـمت الدين! مهـما يكن من أمـر فإن هـدف سبـينوزا من وراء تأليف كتـابه عن اللاهوت السياسي هو تقديم تفسيـر جديد للدين وللنصوص المقدسة. وهو يحرص على القول بأن هذا التفسير لا يتعارض مع النظام السياسي الجمهوري ولا مع الحرية المطلقة للتفكير. وحده تأويل الأصـوليين للدين يتناقض مع ذلك. والبعض يعتقد أن تصور سبينوزا للـه لم يكن بعيداً جداً عن تصور أديان التوحيـد. ولكن الكثيرين من الآخرين يـعتقـدون العكس. فهم يـرون أنه كان أقرب إلى مـذهب الحلوليـة ووحدة الوجود. مهما يكن من أمر فربما كـان موقفه أقرب إلى الإيمان منه إلى الإلحاد بالمعنى المادي المحض للكلمـة. وعلى أي حال فإن أحـداً لم يتحـدث عن الله مثلمـا تحدث هو، ولـم يكرر كلمة الله على مدار كتبه مـثلما كررها هو. فإذا كان ملحداً بعد ذلك، فإنه ليس بالمعنى المبتذل أو السهل أو الرخيص الشائع.

ينبـغي العلـم بأن نقطة انطلاقـه الأولى في الكـتـاب المذكـور هي الوحي الذي يعترف به بدون أي مناقـشة. فأنبياء العـهد القديم وحواريو العهد الجـديد استطاعوا التوصل إلى مجموعة صغيرة من الحقائق الأساسية الضرورية لهداية الإنسان في هذه الحياة. لقد توصلوا إلـيها عن طريق آخر غير طريق الفلسـفة. وأولى هذه الحقائق هي أنه يوجد إله، والله هو الـذي يسهر بعنايتـه على البشر ويأمـرهم بأن يحبوا بعـضهم بعضاً. وكل الـلاهوت الديني يختزله سبـينوزا إلى هذه الفكرة الأساسية. والاعـتقاد بصحة ذلك يعني أنك شخص مؤمن. وتطبيـق هذا الأمر في الحياة العملية يعني أنك تقيٌ ورع. وسبينوزا يعـتقد أن طاعة الله والإيمان به وتنفيـذ أوامره التي تتلخص كلها بمحـبة الآخـرين، تكفي لنجـاة الإنسـان أو خلاص روحـه في الدار الآخـرة. وليس بحـاجة إلى الإيمان بشيء آخـر، أو ممارسة أية طقـوس أو شعـائر.. هكذا نلاحظ أنه بسَّط الدين إلى أقـصـى حد ممـكن وأعـاده إلى جـوهره الحـقـيـقي : التـقى، الورع، الاستقامة، محبة الآخرين.

في الواقع إن التفسير العقلاني الذي قدمه سبينوزا عن الكتابات المقدسة يهدف بالدرجة الأولى إلى بلورة نوع الأخلاق الاجتماعية التي تجنِّب البشر الصراعات الطائفية والمذهبية. فالمبدأ اللاهوتي الذي نصّ عليه لا يمكن أن يُرفَض من قبل أي دين او مذهب. لا يوجد دين يرفض المبدأ القائل بمحبة الآخرين أو مساعدتهم ومعاملتهم بالحسنى. ولكن الطقوس والشعائر والعقائد التي تختلف من دين لآخر هي التي تفرق بين البشر وتشعل الحروب المذهبية والعصبيات الطائفية. وإذن فسبينوزا حاول حلَّ مشكلة اجتماعية خطيرة كانت تهدد هولندا التي يعيش فيها المسيحيون بشتى طوائفهم وكذلك اليهود.. فهؤلاء، لكي تجنّبهم الشقاقات والنزاعات، ينبغي أن تجمعهم على مبدأ واحد يكون بمثابة القاسم المشترك للجميع. وبعدئذ يستتبُّ السلام العام في المجتمع ويمكن للفلاسفة أن يتفرغوا لأنفسهم وتأملاتهم بدون أن يعكِّر ضجيج العامة صفوهم او يهدد طمأنينتهم. وعندئذ تبتدئ بلورة الطريق الآخر المؤدي إلى الحقيقة : أي طريق الفلسفة، لا طريق التسليم والدين...

في الواقع إن مشكلة سبينوزا كانت هي الكثرة : أي أغلبية الشعب التي سرعان ما تستفزها الأهواء والعصبيات فتنهض لكي تحرق الأخضر واليابس. وهي أكثرية عاجزة عن فهم الفلسفة أو الارتفاع إلى مستوى المعرفة الفلسفية. ولذا فمن المستحسن أن نقدم لها أخلاقاً عملية قائمة على الإيمان والدين المتسامح. ولذا لم يحاول سبينوزا أبداً تغيير عقلية أصدقائه أو جيرانه الذين كانوا يجدون طمأنينتهم في الدين وممارسة طقوسهم وشعائرهم. فما داموا يعيشون بسلام وأمان ولا يؤذون أحداً فإن تدينُّهم جيد ومقبول عند الله. ولكن إذا حاولوا الاعتداء على الآخرين أو إجبارهم على ممارسة الشعائر والطقوس أو إكراههم على اعتناق نفس العقائد، فإن تدينُّهم يتحول إلى تعصب غير مقبول. وهو تعصب يهدِّد السلام الاجتماعي في بلد يعجُّ بالطوائف والمذاهب المختلفة. في الواقع إنه كان يرفض شخصياً كل الطقوس والشعائر سواء أكانت مسيحية أم يهودية. لماذا؟ لأن جوهر الدين يكمن في مكان آخر، ولأن اختلافها من هذا الدين إلى ذاك، بل وأحياناً من هذا المذهب إلى ذاك، يدلُّ على عرضيّتها وطابعها التاريخي المحض. وبالتالي فهي ليست ملزمة وخاصة بالنسبة للفيلسوف. أما بالنسبة للعامة فبإمكانهم أن يمارسوها إذا كانت تؤمِّن لهم الراحة النفسية. ولكن ماذا نفعل إذا ما عثرنا على تناقض بين أحد مقاطع التوراة

وبين العـقل؟ سـبينوزا لا يتـردد لحظة واحـدة في الانتـصار للعـقل وإهمـال المقطع المذكور واعتباره شيئاً مضافـاً من قبل النسّاخ إلى الكتاب المقدس، وبالتالي فهو ليس منه ولا يلزمنا بأي حال. وأخـيراً نطرح هذا السؤال : ماذا كان مـوقف المعاصرين من كتاب سبينوزا بعد صدوره؟ على الرغم من أنه لم يوقع اسمه عليه، وعلى الرغم من كل الاحـتـيـاطات التـي اتخـذها إلا أنهم عـرفـوا بأنه هـو الذي ألّفـه. وقـد أجـمع اللاهوتيون على تكفيره والتنديد بأفـكاره الهدّامة والخطرة على الدين. ففي رأيهم إنه لا يمكن اختزال الدين إلى مجرد طاعة الله ومـحبة الآخرين، وإنما هناك أشياء أخرى غير ذلك أو بالإضافة إلى ذلك هناك الطقوس والشعائر والعقائد... ثم قالوا بأن فكر سبينوزا يتـعارض مع تعاليم الكنيسة المسـيحية وبالتالي فـلا يمكن القبول به لأن ذلك يعني الخـروج عن الدين... ولكن هذه الإدانـات الصـادرة عن رجـال الـدين والتي كانت متـوقعة لم تمنع انتشـار الكتاب وحصول ضـجة كبيرة حـوله. وبما أنه مكتوب باللاتينية، أي لغة الثـقافة في كل أنحاء أوروبا آنذاك، فإنه انتـشر خارج هولندا : أي في ألمانيا، وفـرنسا، وانجلترا. وتصدى الـكثيرون له إما لشـرحه، وإما لدحضـه، وإما للاثنين مـعـاً. في الواقع إن أطروحـتـه القـائلة بأن الفلسـفـة لا تهـدّد الدين لم تقنع الكثيرين، وبخاصة إذا ما أخذنا الدين بالمعنى الشائع في المجتمع لا كما يتصوره هو. فالدين، بالنسـبة للمسـيحي العادي، كـان عبارة عن طقـوس وشعائر وأسـرار ربانية غيبـية قبل كل شيء آخر. وبالـتالي فالمفهوم العـقلاني الذي قدمه عن الـدين ما كان بإمكانه أن يواجه المفهـوم التقليدي الراسخ منذ مئـات السنين. سوف ينتصر مفـهومه عن الدين ولكن لاحـقاً : أي بعـد مائتـي سنة، بعد أن تتـقدم الشـعوب الأوروبيـة، وتتعلّم، وتستنير... حقاً لقد جاء سبينوزا قبل الأوان بوقت طويل...

الهوامش

(١) في بداية هذا الكتاب يقول سبينوزا ما يلي : هذا الكتاب يتضمن بعض المقولات التي تبرهن على أن حرية التفلسف تتوافق مع التقى والإيمان واستتباب السلام والأمان في الدولة، ولا تسبب لها أي خطر. بل ليس فقط تتوافق مع كل ذلك وإنما لا يمكن القضاء على الحرية الفلسفية إلا إذا قضينا في ذات الوقت على التقى ذاته وأمان الدولة ذاتها.

انظر النص الفرنسي الذي يحمل العنوان التالي : مقالة في اللاهوت السياسي. منشورات فلاماريون. ١٩٦٥.

- SPINOZA : Traité théologico-politique. Flammarion. 1965.

(٢) جان دوفييت هو رجل سياسي هولندي (١٦٢٥-١٦٧٢) قتل مع أخيه في وسط الشارع من قبل الرعاع والمتزمتين المسيحيين بسبب أفكاره الليبرالية والتحررية. وكان قد لعب دوراً كبيراً سابقاً بصفته الحاكم الفعلي لهولندا طيلة سنوات عديدة.

- Jan de Witt

(٣) نقلت هذا الكلام مع بعض التصرف في الترجمة والعرض عن كتاب فيردنان الكييه، أحد أساتذة الجامعة الفرنسية في الخمسينات والستينات. وعنوان الكتاب هو التالي : عقلانية سبينوزا. المطبوعات الجامعية الفرنسية. ١٩٨١. ص. ٢٦-٢٧.

- Ferdinand ALQUIE : Le rationalisme de SPINOZA. P.U.F. 1981. pp. 26-27.

(٤) المصدر السابق. ص. ٢٧.



العرب واليهود في فكر الفيلسوف فردريك نيتشه

سميرة فياض الخوالدة ◆

1

حين انقسم العالم في القرن العشرين إلى معسكرين شيوعي ورأسمالي، كان أحدهما ينسب إلى كارل ماركس كان يجب أن ينسب الثاني إلى الفيلسوف الألماني فردريك نيتشه (١٨٤٤-١٩٠٠)، «فيلسوف القوة وإرادة الحياة والإنسان المتفوق» كما وصفه د.حسن حفني [١] (ص٣٣٣). فهناك ما يشبه الإجماع على أنه يشكل هو وكارل ماركس وسيجموند فرويد الركائز الثلاث التي قام عليها الغرب في هذا القرن. ويصل الدارس حتما إلى هذه المقولة حين يتّتبع أصول جميع الحركات الفكرية التي صاغت الغرب الرأسمالي في القرن العشرين من مختلف جوانبه : الاقتصادية والثقافية والسياسية. فأهم الحركات والتوجهات في هذه المجالات تأسست على فهم معين لفكر هذا الفيلسوف ودعوته، أو ربما على سوء فهم لهذا الفكر في بعض الأحيان كما سيأتي تفصيله فيما بعد. وحين نستخدم كلمة دعوة هنا فإنما نقصد أن نشير إلى أن نيتشه لم يكن فيلسوفا عاديا بالمعنى

◆ باحثة وأكاديمية من الأردن.

الفكري المجرد للفلسفة ؛ بل كان «إصلاحيا» يؤمن ويسعى إلى التغيير في بنية التفكير والسلوك الإنساني، ولم يكن يكتفي بوصف هذا الفكر والسلوك وتحليله والتعليق عليه كما فعل معظم الفلاسفة.

ومن غريب التناقضات أن ينحدر هذا الفيلسوف الثائر الذي أزاح آخر ستارة للدين عن المسرح الأوروبي من أب قسيس، بل إن أجداده لأبيه وأمه كانوا سلسلة متتابعة من رجال الدين. وكانت أمة سيدة تقية تتمسك بمذهبها في تزمت. وقد جاء على مثالها في السلوك والأخلاق في مطلع شبابه، حتى أطلق عليه في مدرسته اسم «القسيس الصغير» وقال فيه أحد أصدقائه إنه «كالمسيح في معبد».[٢]

وتزداد أهمية نيتشه أيضا حين نذكر أنه أعلن توقعات لأحداث مستقبلية تقع في أوروبا، وقد وقعت بالفعل في القرن العشرين، مما يدل على نفاذ بصيرته في فهم الواقع الذي كان يعيشه العالم الغربي، بحيث رأى واستشرف المصير الذي تؤدي إليه هذه الأحوال. كان يتوقع – وأعلن ذلك في مؤلفاته – أن القرن العشرين سيشهد ظهور حالة من العدمية (حيث انعدام القيم وتلاشي أي معنى للحياة البشرية)، وتهاوي نظام العالم القديم، وسيكون قرنا مشهودا بحروبه الضخمة كما سيكون قرن السياسة على نطاق واسع (ربما هو مفهوم العولمة الذي يسيطر هذه الأيام)، وسيختفي فيه الاعتقاد بالدين وبالإله والأخلاق ؛ قرنا تلد فيه ديموقراطية أوروبا أنظمة طاغية ودكتاتورية (وقد رأينا نظامي هتلر وموسوليني والأنظمة الشيوعية في المعسكر الشرقي، وقد توقع أن يسير الفكر البشري فيه على خطى هيجل (ونظريته في زحف التاريخ) وتصبح فيه مقولة دارون (البقاء للأصلح في الطبيعة) واقعا عمليا يطبق في حياة المجتمعات الإنسانية حتى يمسخ المرء إلى حيوان أو آلة [٣]. ومن توقعاته التي شهدنا بزوغها ثم أفولها ما ورد على لسانه بخصوص روسيا، فهي في نظره وحش أوروبا الضاري، ولشعبها عزم مصمم ثابت امتاز به عن الشعوب الغربية، ولن يكون عجيبا – كما يقول نيتشه – أن نرى روسيا تبسط سلطانها وسيادتها على أوروبا. [٤]

ومن أهم المدارس الفلسفية التي انبثقت مباشرة من فكر نيتشه الفلسفة الوجودية التي أسسها مارتن هايدجر ومن بعده جان بول سارتر. وهي فلسفة قامت على الوجود المادي البحت للإنسان. والوجود المنقطع عن الميتافيزيقيا وكل ما تشمله من أديان وروحانيات. يصبح فيها الكون رؤية فردية، ولا يبقى معايير عامة لبني البشر

بل يصبح كل إنسان معيارا لنفسه وله الحرية الكاملة. وكذلك المدرسة الشكلية في الأدب خاصة والتي قامت على الاعتقاد بالظاهر الملموس فقط وأنه لا شيء وراء ذلك. واشتهر منها مدرستا براغ وكوبنهاغن للأدب والإنسانيات، والمدرسة الشكلية الروسية.

ولعل أكثر الورثة شرعية في عقب فردريك نيتشه هم مؤسسو الاتجاه التفكيكي في النقد وعلى رأسهم جاك دريدا وميشيل فوكو، فالأول يكاد يكون الامتداد الحقيقي لنيتشه، حيث استمر في تطبيق المنطق الناقض للمقولات الفكرية المختلفة، هادما بناءها من الداخل وبنفس الأدوات التي قام بها بهذا البناء. وهذا الاتجاه من أهم الاتجاهات في عالم ما بعد الحداثة والذي انبثق برمته من فلسفة نيتشه، فهو الذي قال عن العالم إنّه «نص» يقرؤه كل على طريقته، وبالتالي فلا توجد حقيقة أو معرفة عامة يراها الجميع رؤية موحدة متفق عليها. (٥)

ويمتد «ظل نيتشه الطويل، وبخاصة تصوره لحركة الكون كتفاعل قائم على الاختلاف والتضاد ليهيئ المسرح أمام النقد المعاصر في مجال الفكر والفلسفة»(٦) ؛ وينسب إليه كذلك القول بنسبية الأخلاق والمعرفة، حيث يتم الربط بينها وبين المنفعة، فلا يكون للخلق الواحد قيمة ثابتة مطلقة، بل تتغير هذه القيمة بتغير الظروف المكانية والزمانية. أما إمكانية التمييز بين الحق والباطل فقد صارت موضع شك كبير وربما استحالة. (٧) يقول الآن بلوم في كتابه الشهير «إغلاق العقل الأميركي» (١٩٨٧)، والذي ينقد فيه نظام التعليم العالي في الولايات المتحدة، إن التصحر الأخلاقي في الجامعات الأمريكية المعاصرة نبع من الفكر الألماني، بدءا من نيتشه في القرن التاسع عشر. (٨)

أما في مجال السياسة فيتبلور في فكر نيتشه محوران هامان : أولهما هو اقتناعه التام بحكم النخبة معددا فضائله وميزاته، والنخبة في رأيه قد تكون هي الطبقة الأرستقراطية التي كادت تنقرض في أوروبا، أو على الأقل فقدت مركز السيطرة في الدولة. وهو يحمل مسؤولية هذا التراجع والذي يأسف عليه أشد الأسف للثورة الفرنسية التي أعلنت شعاراتها الشهيرة «حرية، إخاء، مساواة - كما يؤكد- ليست في الطبيعة البشرية وغير البشرية. ومفهوم المساواة المرفوض لديه ليس بمعنى العدالة أو المساواة أمام القانون ؛ بل هو تجاهل لمبدأ تميز الأفراد عن بعضهم البعض في الاستعدادات والقدرات. ويطرح سؤالا مؤداه أن ليس كل من حصل على حق

الانتخاب مؤهلا لذلك وقادرا على حق الانتخاب مؤهلا لذلك وقادرا على الاختيار الصحيح - وفي الأغلب ستكون النتائج إما سيئة وإما معرضة لتأثيرات شتى. ومن هنا يعلن رفضه الشديد للديموقراطية وحكم الجماهير، مميزا بين أخلاق النبلاء وأخلاق العبيد والغوغاء.

والمحور الثاني في فكره السياسي هو ما اشتهر به من فلسفة القوة والإرادة، والتأكيد على الحياة وكل ما يخدمها ويقويها ويدفع بالإنسان إلى الأمام في طريق الرقي وما سماه بـ «تجاوز الذات»، أي أن تكون في غدك أحسن منك في يومك، وأن يكون نسلك - إن كان لابد من الإنجاب - متقدمين عليك في كل الصفات وأن يتفوق جيلهم على جيلك. وقد لخص هذه الفكرة بما بشر به من الإنسان السوبرمان الذي أسهب في الحديث عنه.

فأما المحور فقد نشأت عنه - سواء عن فهم صحيح من قبل الدارسين له أم عن فهم خاطئ وتحريف - الحركات الدكتاتورية في أوروبا مثل النازية والفاشية والتي قامت على فلسفة التميز العرقي وسيطرة الأقلية من النخبة متمثلة في الأحزاب وميليشياتها. وأسوأ تهمة ألصقت به أن هذه الاتجاهات نمت وترعرعت من البذور التي زرعها في عقول الألمان، وأن التنكيل باليهود كان وليدا لبعض ما كتبه عن اليهود في أوروبا - واقعهم ومستقبلهم. والواقع أنه من السهل جدا أن يساء فهم كتاباته، فهي أولا مدبجة بأسلوب أدبي أقرب إلى الشعرية مما يمكن أن يوصف بالسهل الممتنع (وقد كان نيتشة شاعرا مجيدا له العديد من القصائد).

وثانيا لنيتشه في فكره خاصية ندر وجودها عند الفلاسفة بل هي من صفات الشعراء أيضا، ألا وهي «الرؤية المنظورية» perspectivism والتي يقدم الكاتب فيها موضوعه من رؤية متعددة الزوايا وجميعها متساوية في الوزن والأهمية بحيث لا يستطيع المتلقي أن يجزم : أي هذه الرؤى هي المقصودة من قبل الكاتب. والحقيقة أنه لا توجد رؤية واحدة للكاتب، بل هو نفسه واقع تحت تأثير تعدد الرؤية. وهذا ما نجده في كتابات نيتشه مما حدا ببعضهم أن يصمه بالتناقض.

وبسبب من هذه الشبهات فقد نيتشه الكثير من شعبيته في أوروبا وأمريكا أثناء الحرب العالمية الثانية إلى أن قام بعض المنافحين عنه يجادلون في أن هتلر وجماعته فهموا نيتشه فهما خاطئا، وقرأوه قراءة سطحية دون تمعن، وقدم هؤلاء المدافعون بدورهم قراءات جديدة له تبرؤه من وزر النازية ومن لف لفها. ويقول تشارلز

سكوت : «لقد عادت أعـماله لتلقى قبولا في إنجلترا والولايات المتـحدة بعد الحرب العالمية الثانية وبعد أن أدرك الناس أن استغلال كتاباته من قبل الرايخ الثالث في ألمانيا كان تحريفا فاضحا لفكره». [٩]

وأما المحـور الثانـي فقد تـولد عنه فلسفـة أن القوة في الحق، والقـوي هو الذي يضع النظام العالمي، وأن الـسوبرمان هو الإنسان الـذي لا يخضع لأي سلطة، بل هو مطلق الحـرية والارادة قادر على صنع قـدره بنفسـه. وهذا ما طبقـته سيـاسـة الغرب خاصة أميركا في النصف الثاني من القـرن العشرين، وتطبيقه الآن. والواقع أن فكرة السوبرمان قـد أشار إليها أصلا المفكر الأمـيركي إمرسون الذي تأثر به نيتـشه ونقلها عنه وكـتب عنهـا باسـتـفاضـة، ومن هنا يمكـننا القـول إنّ بضاعـتـهم ردت إليـهم، فتلقفوها.

2

تأثر موقف نيـتشه من اليـهود ورأيه فيـهم بعدة عـوامل مثل صداقـاته التي كانت تتـرواح ما بين أعـداء لليهـود (أو أعداء السـاميـة كمـا اصطلح على تسمـيتـهم في الغرب) وأشخاص من اليهود أنفسهم. ولأن نيتـشه بكونه فيلسوف التناقضات، فهو يرى حسنات الشيء ونقيضها، فقد كان مـوقفه من اليهود – يتسم بأنه بدأ باحترامهم بحذر شديد في كتـاباته الأولى، لكنه عاد يتسم بالهجوم الصريح الـقاسي في كتاباته الأخيرة. ففي كتابه «إنسان مفرط في إنسانيته» الذي صدر عام ١٨٧٩، نجده يتحدث عن الشعب اليـهودي باتزان وحـذر شديدين حديثـا هو أقرب مـا يكون إلى حديث السـاسة والدبلومـاسـيين في تنظيـرهم الفكري. ومن خلال هذا الـكتاب يتـضح لنا موقـفه من اليـهود والمعـضلة الاجتمـاعيـة التي يثيرهـا وجودهم ضمن المجـتمـعات الأوروبية : فـالنزعات القوميـة الضيقـة لدى الأوروبيين أبعدت الأقلية اليـهودية من دائرة القـبول اجـتمـاعيـا. وهذه مشكلة لا يمـكن حلها – كـما يبين نيـتشـه – إلا إذا استـبدلت العـقلية القـوميـة لدى تلك الشعـوب بالانتمـاء الإنساني العـريض أو ما اصطلح هو على وصفه بـ «الأوروبي الصالح». [١٠]

يقول نيتشـه إنه لم يبق أمام اليهودي سوى أن يعلن عن نفـسه كمواطن أوروبي صـالح، وأن يعمل في مـجريـات حيـاته على التعـايش السلمي بين الأمم، ويسـعى

لاندماج هذه الأمم ومحو الفروقات القومية بينها : لأن مشكلة اليهود لا توجد إجمالا إلا في حدود الدول التي تسيطر عليها النزعة القومية. ففي مثل هذه المجتمعات غير المفتوحة يمكن لطاقة اليهود وذكائهم المتفوقين، ذلك الرأسمال من العقل والإرادة اللذين تراكما لمدة طويلة، وجيلا بعد جيل في مدرسة الشقاء، حسب قوله، يمكن أن يبلغا درجة من السيطرة تثير الغيرة والبغض، بحيث أن هذه المشاعر ستنتشر لدى كل الأمم الأوروبية تقريبا. وبقدر ما تتبنى هذه الشعوب بدورها مواقف أكثر قومية – بقدر ما ينتشر فيها ذلك الأدب المقيت الذي ينوي أن يسوق اليهود إلى المذبحة كأكباش فداء عن كل السيئين في الأمور العامة والداخلية.(١١)

أما إذا لم يعد الأمر يتعلق بالحفاظ على نقاء العرق عند الأمم، ولم تمانع شعوب أوروبا أن ينشأ جنس أوروبي هجين خليط ولكنه أقوى مما لديها في الحاضر، فإن اليهودي عندها يصير عنصرا مفيدا ومرغوبا فيه. ويؤكد نيتشه أن لكل أمة ولكل إنسان ملامح منفرة، بل شريرة، وإنه لمن الظلم أن نطلب من اليهودي أن يكون استثناء. فهو ليس نسيج وحده في ما يتصف به من هذه الملامح الشريرة والمنفرة بوجه خاص. ويعترف نيتشه كذلك بأن بعض المسؤولية عن شقاء اليهود في أوروبا يقع على عاتق الأوروبيين أنفسهم. كما يعلن عن كون أوروبا مدينة لهم جدا حيث نقلوا إليها علوم اليونان القديمة التي وصفت العالم وصفا مطابقا للعقل متحررا من الأساطير مما ساهم في بناء الحضارة الأوروبية المعاصرة. (١٢)

وفي عام ١٨٨٧ ظهر لنيتشه كتاب «ما وراء الخير والشر» وفيه يواصل حديثه شبه السياسي : يتحدث نيتشه عن نزعة معاداة السامية التي تدينها القيادات السياسية بشكل جذري لكن – في اعتقاده – أن هذا التعقل وهذه السياسة لا يقضيان على الشعور المناهض لليهود بحد ذاته. فالألمان يرون أن عدد اليهود في ألمانيا كبير جدا وأكثر من اللازم، بحيث يصعب على المعدة الألمانية، وعلى الدم الألماني (ويؤكد نيتشه أنه سيظل يصعب عليهما زمنا طويلا) هضم هذا المقدار الموجود من اليهود. ويشير إلى أن أمنية الشعب الألماني أن لا يأتي المزيد منهم ما هي إلا أمنية أمة تخاف أن يأتي عرق آخر أقوى منها فيمحوها أو يطفئها ؛ وفي هذه الحالة قد يكون اليهود هم السلالة الأقوى، الأكثر مقاومة والأصلب في أوروبا وقت كتابة الكتاب : فهم يعرفون كيف يفرضون أنفسهم حتى في أقسى الظروف، وذلك بفضل مزايا خفية يمكن أن تحمل أحيانا على محمل العيوب. إن لدى اليهود وقتا كثيرا يترجم بآلاف

السنين، إنهم يتغيرون متكيفين مع الظروف بكل هدوء.

ويوجه نيتشـه نصيحة إلى الساسة ليس في بلاده وحـسب، بل في أوروبا قاطبة. يقول في كتابه الآنف الذكر (ولا ننس أنه صدر في العـقود الأخيرة من القرن التاسع عشر) : إن أي مفكر يهتم بمستقـبل أوروبا عليه أن يأخذ في مخططاته بعين الاعتبار وجود اليهود الروس الذين يشكلون من الآن فصاعدا عاملين أساسيين سيلعبان دورا رئيسيـا ومؤكدا في صراع القوى الكبـرى. ما نسميـه اليوم «أمة» في أوروبا، هو هذا الكيـان الحـادث أكثـر مما هو الكـيان الطبـيـعي، هو على كل حـال مـا زال في إطار الصيرورة، شابا، هشا، ليس سلالة بعد كما هو حال الشعب اليهودي. ويستمر نيتشه في القول : إذن على هذه «الأمم» أن تحترس بشدة عند اتخاذ أية خطوة وأن تحذر من إثارة روح عدوانيـة عمياء. إنها لحـقيقة أن اليـهود - كما يقـول نيتشه - يستـطيعون ومنذ اليـوم- إن أرادوا أو إن دفعـوا إلى ذلك - أن يسودوا في أوروبا سـيادة تامـة. وإنهـا لحقـيـقة أيضـا أنهم لا يسـعون إلـى هذا الأمر وليس لديهـم مشـاريع في هذا الاتجاه. ما يريدونه الآن (أي في أواخـر القرن التاسع عشر) وما يرغـبون فيه - بشيء من الإلحـاح - هو أن تمتـصهم أوروبا وتهـضـمـهم. إنهم يحتـرقـون شـوقا لإنهـاء «بداوتهم» [ويقصد بها نيتشه تنقلهم المسـتمر وعدم تثبيت جذورهم في مكان ما] - بداوة «اليهودي التائه». (١٣)

وينصح نيتشـه بني قومه بقولـه : «ويحسن بنا أن نطرد من البـلاد جميع الأبواق المعادية للسامية، ينبغي اسـتقبال اليهود بتعقل واصطفائية كـما تفعل طبقة النبلاء في إنكلترا. أما في ألمانيا الجـديدة، فمن المؤكد أن النماذج العرقية النشيطـة جدا والمهتمة جدا تستطيع أن تتحالف مع اليهود». (١٤)

ومن ناحـية ثانية نجـد أنه هاجمـهم وأن هجومـه عليهم كـان مبنيـا على دورهم التـاريخي في تطور النصرانيـة، وعلى الطبـيعـة النفسـية التي اكـتسـبوها من خـلال تجاربهم عبر الزمن. لقد حولوا النصرانية إلى دين باهت كما سيتضح لنا لاحقا. فبعد أن يكيل نيتـشه الثناء لشخص المسيح عيـسى عليه السلام يبدأ بالتـهجم على بولص الذي يعد المؤسس الحقيقي للـكنيسة النصرانية كما هي معروفـة اليوم. يرى نيتشه أن المسيح عليـه السلام لم يكن محاورا جـدليا : لم يكن يحاول أن يقنع الناس برسـالته بالحجج المنطقـية - بل كان يسـعى إلى أن يهتدوا إلى الدين الذي جـاء به ؛ وبالتالي فقد كانت حياته نموذجا عمليا لتعاليمه. كان صادقا : عمله هو نفس قوله. أما بولص

«اليهودي» فلم يكن قادرا على هذا المستوى من الأداء لأنه كان يـقاوم طبيعته الخاصة المضطربة : فمن أجل أن ينهي نفسه عن رغباتها وجد نفسه مضطرا إلى أن يلغي هذه الرغبات وأن يوجـد نظام الرهبنة الذي وجد فيه نيتـشه نفيا للحيـاة. لقد أعاد بولص تأويل الغرائـز الطبيعـية في الإنسـان على أنها رذائل يجب كـبتهـا. وهكذا يستـبدل اليهودي الحقـيقة بالتأويل. [١٥] وهكذا يتحول الإله في أوروبا – كمـا يراه نيتشه – إلى إله لكل مـا يتـألم، وكل مـا يجنح إلى المـوت ؛ وهو – أي بولص – بدلا من أن يبشـر بما يفيض على الحـياة من بهـجة ونعيم، وبدلا من أن يـبث في الإنسان الإرادة القوية التي تقول للحياة «نعم» نراه يكره الحياة الحقيقية ولا يحمل لها إلا مقتا. [١٦]

في رأي نيتـشه، حول اليـهود الدين في أوروبا إلى أخـلاق العبيـد : فقد نقـموا على المبادئ القـائلة بأن الصالح والشريف والـقوي والجميل والسـعيد يحـبهم الإله أيضا، وعـملوا على دحـضها بمنطـق قوي. قالوا إن الضـعفـاء والعجـزة والأشقـياء والبؤسـاء هم الصالحـون وحدهم. وإن المتـألمين والتعـساء والمرضى والـقبيـحين هم وحدهم المقربون إلى الله، ولهم وحدهم أعدت مـساكن النعيم، أما النبلاء والأقوياء فهم في تلك الدار المخذولون والأشقون. [١٧]

وهو يرى أن المعركة لا تزال مشبوبة محـتدمة منذ عشرين قرنا بين «روما» وارثة الحضـارة اليونانية من جهـة، واليهودية» موطن البـغض ومنزل الروح الكهنوتي» من جهـة أخرى. وانتصـرت اليهودية في هذه المعـركة وانتصـرت معها شـريعة العبـيد. وتتمثل شريعة الأسـياد، المضادة لشريعة العبيد، بالرجل القـوي الشريف الذي تتمثل فيه معاني الفروسية، فهـو يفتش عن كفء له يبادله النضال ويحني هامته إزاء قوته، وتراه يحتقر الفريسة الذليلة السهل انقيادها، وتراه ينحرف عن الخصوم الذين لا يجد فيهم أكفاءه وأنداده. أما الضعيف فـهو يميل إلى الظفر السهل والفريسة الخانعة. [١٨] لقد كـانت الروح الرومانية في أوروبا ترى في اليـهودي شيئـا مضادا للطبيـعة، وهو الذي يبادر بالتوجه بالكراهية للجنس البشري أجمع. [١٩]

إذن في تقديره هناك أخلاق للسادة وأخلاق للعـبيد. أخلاق السادة هي الرجولة والشجاعة والإقدام والجرأة. أما الأخلاق الثانيـة فجاءت من اليهود بصفة خاصة أيام خضوعهم الـسياسي، لأن الخضوع يولد الضعـة، ويغلف بالاستكانة والذل القدرات الاستثنائيـة التي لديهم. وقد طغت هذه النفسـية على أوروبا فاستبـدلت المكر بالقوة والانتقام الخـفي بالانتقام العلني والرأفة بالعنف. وفي يقينه أن حـياة ترتكز على مثل

هذه الآراء لهي حياة مكتوب لها أن تنحل وتنزلق إلى الهاوية. ولعل آخر مراحل هذا التدهور – في نظره – هو تمجيد الشفقة والتضحية بالنفس من غير ما داع والشعور بالعطف حتى على المجرمين. وعندها يصبح الخير ألا نفعل شيئا مما لا يقوى غمار الناس على فعله. وهذا يعيدنا إلى مفهوم المساواة لديه والذي يعني أن تكون من «القطيع»، بل أن تصبح إمعة معدم الشخصية.

أما في كتابه «الفجر» فيقول : بالنسبة لشعب إسرائيل : فالدراما التي سيحفل بها القرن القادم [أي القرن العشرون] ستقرر مصير يهود أوروبا. ويمكن للمرء أن يدرك الآن أن اليهود ألقوا بنردهم: والأمر يتوقف عليهم، إما أن يصبحوا سادة أوروبا أو أن يفقدوا أوروبا كما فقدوا مصر في الزمن القديم حين كان لهم الخيار. لقد عاشوا في أوروبا ثمانية عشر قرنا استفادوا فيها من التعليم ما نتج عنه الطاقات الروحية والعقلية الاستثنائية التي يملكونها اليوم. تجدهم حتى في أشد حالات الإحباط لا يلجؤون كباقي الأوروبيين إلى الخمور أو الانتحار. ولكل منهم عبرة في تاريخ أجدادهم : كيف قهروا أقسى الظروف بأساليب التحايل واستغلال المصائب والفرص. يخفون شجاعتهم خلف قناع من الخنوع المثير للشفقة. ورغم محاولات إبقائهم في وظائف وضعية إلا أن شعورهم يظل هو أن القدر يعدهم لأمور كبرى...

لم يضطروا إلى العمل بأيديهم كالصناع والزراع، ولم يتعودوا استخدام السلاح، ولم يغرس أحد في أرواحهم مشاعر النبلاء فظل فيهم ذلة. أما الآن وقد تزاوجوا مع أرقى العائلات النبيلة في أوروبا فستتغير أحوالهم في الشكل والشخصية خلال مائة عام [كان هذا القول في أواخر القرن التاسع عشر وقد رأينا أنه قد حصل بالفعل]. وهم يعلمون أن أوروبا لن تقهر عنوة، بل سيأتي عليها زمن تسقط فيه بين أيديهم كما تسقط الثمرة الناضجة. أما الآن فهم حريصون على أن يبدعوا في كل المجالات حتى يصبحوا هم عما قريب المحكمين في الإبداع». [٢٠]

هذه الحملة وكثير مثلها وبألفاظ أشد وأقسى تكرر في كتبه، معبرة عن حنقه على روح «الضعف والاستكانة» التي رآها في مجتمعه، وخاصة عزوف المتدينين عن الحياة واحتقارها. وكما سبق لنا ذكره أن والد نيتشه كان نفسه قسيسا في الكنيسة الألمانية. فهو إذن يتحدث عن تجربة شخصية قبل كل شيء. ثم إنه اعتقد أن مصدر هذه الروح ما هو إلا دعوة روجها بنو إسرائيل في العالم كي يسيطروا عليه بطريقة

غير مباشرة.

3

أما بالنسبة لنظرته إلى العرب فقد كانت مختلفة تماما، وإن لم يفرغ لهم في كتاباته حيزا مماثلا لما أفرغ لليهود، بحكم التواجد اليهودي في بلاده والذي كان مثار جدل وخلاف إلى درجة أن سمي بالمشكلة اليهودية، ثم حدث في القرن العشرين من ظهور الأنظمة الدكتاتورية التي حاولت حل هذه المشكلة بالعنف، ثم تخلصت منهم عن طريق وعد بلفور. إننا نجد نيتشه في بداية حياته الفكرية يعلن أمرا أثار التساؤل إن لم يكن الامتعاض في الأوساط الأوروبية المحيطة به، وذلك حين أعلن أنه يضع على قدم المساواة الأنبياء الثلاثة : موسى وعيسى ومحمد عليهم الصلاة والسلام، «كمجموعة أضفت سيادتها على العالم».[٢١]

وهو كثيرا ما يضرب أمثالا للشعوب التي تجسدت فيها إرادة القوة، «الشعوب النبيلة» كما يسميها، الشعوب التي تتكون من «الفرسان المحاربين» والأبطال الأشاوس وليس من «الجنود»، والفرق عنده شاسع بين الكلمتين : الأولى تدل على الإباء والشرف والقيادة وعلو الهمة، والثانية عنده رمز للخضوع وتشابه أفراد القطيع حيث يفتقرون إلى التفرد والتميز : «أرى جنودا كثيرة العدد، حبذا لو رأيت ما يساويهم من الفرسان ! ويسمون لباسهم زيا موحدا، أرجو ألا يكون ما في داخلهم موحدا كذلك !»

وفي كل هذا يأتي ذكر العرب كشعب عريق نبيل أبي يأبى الذل والخنوع. «في هذه الأعراق يجد المرء الأسد العظيم يبحث عن النصر : الرومان، العرب، الألمان، اليابان، هؤلاء جميعا لهم الصفة المشتركة. »[٢٢] والواقع أن حديثه عن هذه الشعوب يدل على أنه بعيد عن التعصب العرقي أولا، وعن التعصب ضد اليهود لكونهم من الجنس السامي وليس الآري، فهم والعرب من أصل سامي واحد، لكنه وضع كل أمة موضعا بعيدا عن الآخر حسب ما رأى من طبائعهم. نجده يقول:

في وقتنا الحاضر يتحدث المرء كثيرا عن الروح السامية في العهد الجديد : لكن هذا لا يزيد عن كونه مجرد اسم آخر للكهنوت. وتطوير اليهود للكهنوت ليس بدعا

بل نقلوه عن البابليين...

أما الـديانة السامـية التي تقـول نعم للحيـاة، والتي ترعرعت على أيدي الـسادة فانظر إلى كـتاب شريعـة محمـد الذي يشبـه بعض أجزاء التوراة. إن المحـمدية دين لأولئك الذين يحتقرون الانفـعالات العاطفية والعوج ويعـتبرون ذلك ليس من شيم الرجال بل النساء. (٢٣)

(وطبعا موقفه هذا من النساء أثار سخطا كـبيرا لديهن). إنه يعتقد أن من ينساق لعواطفه وغـرائزه هو الضعيف الذي تعوزه قوة الكبح والـذي ليس لديه من القوة ما يقول به «لا إذا وجب قولها، فـأسمى ما يسمو إليه الإنسان هو أن يضـبط نفسه. فإذا أردت ألا تكون نكرة من غمار الناس وسوقتهم فـما عليك إلا أن تعسر على نفسك الحساب» (٢٤)

الذي يتضح لنا هو أن نيـتشه قد قـرأ القرآن الكريم على الأقل ووجد فيـه القيم التي تشد مـن أزر الإنسان المؤمن وعزمـه، وتعزز فـيه الكرامة والعـزة، وعلى عكس المستـشرقين الذين ظلوا يعـيبـون على المسلمين مفـهوم الجهـاد، نجد أن هذا المفـهوم بالذات وجد تفهما وإعجابا من فيلسوف باحث عن الحقيقة. وكان قد وصل به الأمر إلى رفض قيم الضـعف سواء أكانت ناتجة عن الترف أم عن الخـضوع في مجتـمعه، والتي رآها تسـيـر بالإنسان إلـى الهاوية. يقـول في كـتـابه «هكذا تكلم زرادشت» : «الحرب والشـجاعـة حققـا من الخيـر أكثر مما حـققـته الشفـقة. ليـست الشفـقة، إنما الشجاعة، هي التي تنقذ الضحيـة. ماذا يهم طول العمر ؟ وأي فارس يطلب السلامة ؟» (الفصل العاشر).

ويقول نيتشه في معرض حديثة عن الإسـلام : «لقد حرمتنا المسيحية من جني ما أثمرته الثقـافات القديمة ؛ وفيما بعـد حرمتنا كذلك من جني ما تمخضت عنـه الثقافة الإسلامية،... إنـها حاربت ثقافة ينبغي على قـرننا التاسع عشر ذاته أن يشعـر أمامها بالضـعف والتأخـر ؛ والأمـر بين واضح، إنهم [أي الصليـبيين] كانوا يـجرون وراء الغنائم: فالشـرق كان غنيـا ثريا، لقد كانت الغـزوات قرصنة متـقدمة ولا شيء غـير ذلك.» (٢٥)

ونجده يلمح مجددا إلى التجربة الصليبية في كتابه «هكذا تكلم زرادشت» :

«هؤلاء الملوك يضعون وجهـا طيبا عليها [تجربة تلك الحروب] حين يكونون في

صحبتنا لأنها درس تعلموه كما لم يتعلمه أحد منا. ولكن هناك من مبصر، فأراهنك على أنه بقدر ما يعنيهم الأمر فسوف تبدأ اللعبة السيئة كرة أخرى. اللعبة السيئة لإبعاد الغيوم، وللكآبة الماطرة، وللسماء المحجوبة، والشموس المسروقة، ورياح الخريف الغاضبة. اللعبة السيئة لصراخنا وصياحنا طلبا للمساعد : ابق معنا، زرادشت، فهنا تعاسة مخبوءة تبحث عن تعبير، هنا الكثير من المساء، الكثير من الغيوم، والكثير من الهواء الميت» (٢٦)

ويتقدم نيتشه بقصيدة معتذرا :

«اغفروا ذكرياتي القديمة - اغفروا لي إذا غنيت أغنية مساء قديمة كنت غنيتها مرة بين بنات الصحراء. فبينهن أيضا كان هناك هذا الهواء الشرقي الصافي البديع؛ وهناك كنت أنا بعيدا جدا عن أوروبا العجوز الكئيبة الماطرة المثقلة بالغيوم عندها أحببت أولئك الأوانس من الشرق، ومناطق أخرى أشد زرقة من السماء، غير مغطاة بالغيوم أو الأفكار.»

يقول نيتشه في قصيدته معنونا إياها بـ «بنات الصحراء» :

هنا أجلس، أستنشق الهواء الأفضل،
هواء من الفردوس حقا،
هواء خفيف لامع موشح بالذهب،
كما يكون أطيب الهواء
الذي ينزل من القمر،
هل جاء صدفة
أم جاء متلاعبا،
كما يخبرنا الشعراء القدماء ؟
لكنني، المرتاب، أسيء الارتياب فيه،
فأنا أجيء من أوروبا
المستعدة أبدا للارتياب
أكثر من زوجة عجوز.
ليصلحها الله، آمين.

استنشق هذا الهواء الأحلى
يتسع منخراي كالأقداح،
بدون مستقبل ولا ماض،
هاهنا أجلس،
يا أعز الآنسات،
وأحدق في شجرة النخيل هذه... (٢٧)

وحيث أن نيتشه لم يكن يتهافت على الآنسات أو يتغزل بهن فلا بد أنه رمز بهن إلى الشرق عامة وإلى الصحراء العربية وسكانها خاصة.

ويستخدم نيتشه صورة من الصحراء العربية مرتبطة ارتباطا وثيقا بالبيئة والحضارة العربية هي صورة الجمال. ففي المثل الذي يعبر به عن الاستحالات الثلاث للروح في سعيها المستمر نحو الرقي وتجاوز الذات يبدأ بالحالة الأولى والتي تكون النفس الإنسانية فيها «جملا» يحتمل بصبر أثقل الأعباء على ظهره، كناية عن القدرة على جمع الشيء الكثير من التجارب. ثم يستحيل الجمل أسدا حرا ذا إرادة يزأر قائلا «أنا أريد» ويتوعد بمخالبه الحادة كل من يحاول العبث بحريته. وأخيرا يستحيل طفلا يرمز إلى الصفاء والنسيان والابتداء (هكذا تكلم زرادشت ص ١٩)، فلا صفاء إذن ولا وداعة بدون بنية أساسية تتكون أولا من التجارب ثم من بناء للشخصية يقوم على القوة والمنعة.

لقد وجد نيتشه أن أوروبا قد أقصت الدين عن حياتها ولم يبق منه سوى روحانية متذبذبة تنكر الجسد وحقه، وتحتقر مباهج الحياة وطيباتها، فرفض بدوره الإيمان بالدين كلية. ويصف هؤلاء المتعلقين بهذه الصورة من المعتقد والتي رآى فيها موت الإنسان لا حياته بما يلي : «يتمنون الموت، ونحن نتمنى لهم ذلك أيضا ! ولنحذر حتى لا نوقظ هؤلاء الموتى، أو نهز هذه التوابيت الحية ! ما إن يشاهدوا عجوزا أو جثة أو مريضا حتى يسارعوا إلى القول : «الحياة باطلة!» وما باطل سواهم، وسوى عيونهم التي لا ترى إلا جانبا واحدا من الوجود» (هكذا تكلم زرادشت، الفصل التاسع). ويكتب لنا أيضا : يقول الضعيف المتهدم : «إن الحياة لا تساوي شيئا» وخير له أن يقول «إنني لا أساوي شيئا».(٢٨) ويضيف : «لكن اليقظ،

العارف، يقـول أنا جسد ؛ ومـا الروح إلا اسم لشيء في هذا الجسـد». وتنسجم هذه الأفكار مع فلسفته الداعية إلى القوة : «من كل ما كتب، لا أحب إلا ما كتبه الإنسان بدمه. أكـتب بالدم، وعندها ستـجد أن الدم هو روح. إن ما يكتـب بالدم لا يقرأ، بل يحفظ عن ظهـر قلب». وفي الكتاب نفسـه نجده يصف الحكمة بأنهـا كالمرأة لا تحب إلا المحارب الشجاع.

هذه صفحة من فكر علم مـن أعلام الغرب، ترك أثرا عميقا مـثيرا للجدل، لكنه في هذه الزاوية كـان باحثـا موضـوعيـا عن الحقـيقـة ولا شك. والاطلاع على فكره ضـروري لكل مهـتم بفـهم الجذور التي انبـثـقت منها المرحـلة الراهنة في الحضـارة الغربية.

الهوامش

(١) د. حسن حفني، «في الفكر الغربي المعاصر». بيروت : دار التنوير للطباعة والنشر ١٩٨٢.

(٢) أحمد أمين، قصة الفلسفة الحديثة، القاهرة، ١٩٦١، ٥٣٠.

(٣) Hollingdale, R.J. (1965). Nitzsche : The Man and His Philosophy. London :Routledge and Kegan Paul. P304.

(٤) أحمد أمين، ص ٥٤٦

(5) Curtler, Hugh Mercer. (1997) . Rediscovering Values : Coming to Terms with Post-modernism . New York : M.E.Sharpe . P 32.

(6) Schwartz, Sanford. (1985). The Matrix of Modernism : Pound, Elite . & Early 20th - Century Thought. Princeton University Press.

(7) Hawkes , 155.

(8) Cassedy , steven , Flight From Eden : The origins of Modern Literary Criticism and Throry , University of California Press , 1990 , 14 .

(9) Scott , Charles E. (1998) . "Nietzsche" in A Companion to Continenteal Philosophy . Edited by Simon Critcley and William R. Schroeder .

Mass. : Blackwell Publishers . P . 153.

(١٠) فردريك نيـتشـه. (١٨٧٩). إنسان مفـرط في إنسانيـته. ترجمـة الناجي (١٩٩٨) الدار البيـضاء : أفريقيا الشرق. ص ٢١٠.

(١١) المصدر السابق، ص٢١٤.

(١٢) المصدر السابق، ص ٢١٠-٢١١. لا يذكـر نيتشه هنا - وكان حريا به أن يفـعل - أن اليهود الذين قاموا بذلك كـانوا مواطنين في الدولة الإسلاميـة في الأندلس، وأن نقلهم للعلوم الطبيعيـة اليونانية دون أساطير اليونان كان بتأثيـر من إدارة المسلمين وتوجههم نحو المفيد من ذلك الإرث، دون الغث منه.

(١٣) «اليهـودي التائه» في تاريخ الـيهود هو السـامري الذي صنع تمثـال العجل من حلي المصـريين التي جلبها بنو إسرائيل مـعهم من مصر، ويقولون أنه ما زال حيا حـتى الآن يرحل من بلد غير قادر على

الاستقرار، وذلك تحقيقا لدعوة موسى عليـه السلام. أما دعوة موسى عليه السلام - كما وردت في القرآن الكريم فهي في سورة طه، الآية ٩٧: «قال فاذهب فـإن لك في الحياة أن تقول لا مساس وإن لك موعدا لن تخلفه».

(١٤) المصدر السابق، ص٢٣٨.

(15) Han, Beatrice. (1997). "Nietzsche and the 'Masters of Truth' The pre- Socratics and Christ" in Heidegger, Authenticity ,and Modernity : Essays in Honor of Hubert L. Dreyfus, vol. I .Mass.: The MIT Press. Pp. 177- 179 .

(١٦) هنري ليشتانبرجر. (١٩٥٤). نيتشه. ترجمة خليل الهنداوي. دار بيروت. ص٩٣.

(١٧) الصدر السابق، ص ٧٢.

(١٨) المصدر السابق، ص ٧- ٧٩.

(19) Nietzsche, Friedrich. (1887). On The Geneology of Morals . Ttranslated by Walter Kaufmann. New York : A Vintage Book .

(20) Mandel, Siegfried. (1998). Nietzsche and The Jews. New York: Prometheus Books. P. 146-47.

(٢١) المصدر السابق، ٤١.

(22) Nietzsche, Geneology . P . 41.

(23) Mandel, P.206-207.

(٢٤) أحمد أمين، «قصة الفلسفة الحديثة»، ص ٥٤١.

(٢٥) نيتشـه، «العلم المرح»، ترجمة حسان بورقيـة ومحمد الناجي، الناشر إفريقـيا الشرق، ١٩٩٣، ص ١٣٤.

(٢٦) «هكذا تكلم زرادشت»، ٢٦٨.

(٢٧) المصدر السابق.

(٢٨) أحمد أمين، ٥٣٦.



عالم بلا حدود... أسئلة وطروحات

جيرالد بليك ◆
ترجمة: حسن شقير

١. مــقــدمـــة

يشعر الكثير منا بالارتياح ونحن نتأمل خارطة العالم السياسية بألوانها الجذّابة المتعـددة التي تظهر الدول الكثـيرة المحاطة باللـون الأزرق الفاتح، لون البحـار. وقد أصبحت هذه الخرائط منظرا ورمزا مألوفا في بيوتنا، ومدارسنا، ومكاتبنا، وجامعتنا . والخارطة السياسية في الغالب مفـضّلة أكثر من الخارطة الطبيعية الأقل تلوينا والتي غـالبا مـا تكون باللونين الأخـضر والبنّي فـقط ولكن البـعض يعدهـا أكثـر طبيـعيـة وديمومـة. وتبدو كل الدول على الخـارطة السيـاسيـة متناسـقة مـتوافـقة مع بـعضـها بحدودها المميزة بخطوط حمراء أو سـوداء، وهي تعطي الانطباع بالنظام والاستقرار والسلطة.

والحق أن خريطة العالم السـياسية هي لحظة زمنية قصيـرة لأن أهـم ما يميزها هو تاريخ نشرها.. والعالم الـسياسي متغيـر باستمرار فليس ثمة تـصور ثابت، وما علينا إلاّ أن ننظر إلى الثمانينـات من القرن الماضي لنرى العالم وهو يقل سبعـة عشر دولة

◆ أستاذ الجغرافيا والحدود الدولية في جامعة درم بإنجلترا.
نص المحاضرة التي ألقاها في جامع السلطان قابوس الأكبر في يناير ٢٠٠٣م.

عمّـا هو عليه الآن، وبحوالي خمـسين حدّاً من الحدود البـرية أقل مما هي عليه الآن. وإذا أعدنا الزمن إلى مئتي سنة خلت (وهي ليست وقتا طويلا في سياق الآلاف من السنين في التـاريخ السيـاسي المسـجّل) فسنرى القلـيل من الحدود الدوليـة الحاليّـة، واعتقد أن معدل عمر الحدود البرية الحالية لا يزيد على سبعين سنة ، ولم يبدأ ترسيم الحدود الملاحـية بشكل فعلي وجـديا إلاّ بعد انتـهاء الحرب العـالمية الثانيـة عام ألف وتسعمائة وخمـسة وأربعين، ومتوسط عمر الحدود البحـرية/ الملاحية حوالي خمس عشرة سنة، وأكثـر من ثلثي الحدود الملاحية الحالية (أي حوالـي مائتين وثمانين منها) لم يُتّفق عليهـا حتّى الآن. وعلينا أن لا نفاجأ إذا استـمرت الدول وحدودها بالتطور بغض النظر عن العولمة، وقد بينت إحدى الدراسات وقوع أكـثر من ثماني مائة تغيير في خارطة العالم السـياسية ما بـين عامي ١٩١٦ و ١٩٨٠. ومنذ عام ١٩٤٥ ولدت حوالي مـائة وسبع وعشـرون دولة جديدة بحدود معـترف بها وبعـضوية في الأمم المتحدة. وبناء على بعض التقديرات والتوقعـات ستخلق عدة دول جديدة في العقود القليلة القادمـة، ومن المتوقع أن يكون العدد كبـيرا. ويُعتقد أن العـولمة تُسهّل تشكيل الدول الصغيرة وبقاءها. وثمـة ما يقرب من سبعين مستعمـرة في العالم، وسيحصل بعض منها على الاسـتقلال رغم أن معـظمها نقاط صـغيرة الحجم على الخـارطة، ما عدا غرين لاند.

وقد درس بـاحثان فـي «وحدة أبحاث الحـدود الدوليـة» في جامـعةDurham وهما ريتشـارد كرج وبيتر هونكل، إمكـانية ظهور الدول الجديدة من بين القـوميات المقموعة فيما أصبح يشار إليـه «بالعالم الرابع». وقد استطاعا تحديد أكثر من ٦٥٠٠ مجموعة بشرية متجانسة لهـا تاريخ مشترك، وهوية مشتركة والتصاق تاريخي طويل بوطن ثقـافي واحـد منتـشـرة حول العـالم. ولكن لـيس كل تلك المجـموعـات لهـا طموحات في دول مستقـلة، فكثير منها إمّا صغيرة جدا أو ضعـيفة جدّاً، بيد أن عددا منها لها مـثل هذه الطموحات والأحلام بالدولة والاسـتقلالية ، وقـد بدأت أصواتها تُسمع، وبعض منهـا معروف مـثل التاميل والبـاسك والأكراد والكَرين والشيـشان. وللمـفارقـة فإن العـولمة تحرّض على إحـياء الأثـنية في أمـاكن عدّة في البـحث عن الحـفـاظ على ثقـافـات وهويات مـميزة. وهـناك ٥٣ عـضـوا من الأمم غـيـر الممَـثّلة والمنظمات الشعبية التي أسـست عام ١٩٩١ ، بعض منها يمتلك طموحات جدّية في الاستقلالية والكيان المستقل. وتشمل القائمة حاليا أشوريا وزنجبار.

وتضم قائمة العالم السياسية اليوم مائة واثنتين وتسعين دولة مستقلة وذات سيادة من كل الأحجـام والأشكال، أربع وأربعين منها محـصورة في اليابسة (ليس لهـا حدود مائية) و ثلاثون منها دول جزر بدون حدود بريّة.

وبسبب الطريقـة التي نتخيّل بهـا خرائط عالمنا ونتـصوّرها، فإن الكثـير من دول الجزر في المحـيط الهادي لا نميزهـا على خرائطنا السيـاسية. والغـريب هنا هو ليس وجود عـدد كبير من الـدول السياسيـة وإنما الغريب هو وجود العـدد الصغيـر منها، وبناء على دراسـة كـرج وهونكـل فـإن هناك فـقط ١٨ دولة حـديثـة هي أمم ودول حقـيقيـة في الوقت نفسـه أي بمعنى آخر: حدود سـياسيـة تتوافق مع حـدود سكانية لشعوب ذات هوية وثقافـة مشتركة. والتناقض بين نظام الدول الحديـثة لحوالي مائتي منطقة سيـاسية (دولاً ومستعـمرات) وبين العالم الرابع الذي فيه حـوالي ستة آلاف مجموعة، مثير ولافت للنظر، ومحبط للعزم والقوة.

٢. العالم الإسلامي

ومن الأهمـيـة بمكان على المسـتوى التـاريخي، أن نضـيف بعض النـقاط حـول جغرافية العالم الإسلامي في سيـاق خارطة العالم السياسية . إن حوالي نصف دول العالم فـيهـا جزء كبـير من المسلمين، مما يقـرب من تسعـة وعشرين مـن دول العالم يشكل المسلمـون أكثر من نصف سكـانها وأمّا الدول الست والخـمسين التي تحـتوي على أكثرية مسـلمة فهي تحتل ٢٠٪ من مساحـة الأرض المأهولة. ويشكل المسلمون جمـيعا مـا يقارب ٢٠-٢٥٪ من سكان العالم. والشـعوب المسلمة تميل نحـو النمو الطبـيعـي بمعدلات أعلى، كـمـا أن عدد الدول ذات الأغـلبيـة المسلمـة زادت أثنتي عشرةدولة عما كانت عليه قبل عدّة عقود.

ومعظم الدول المسلمة تشكّل كتلة متّـصلة تمتد من الشمال الإفريقي إلى الشرق الأوسط إلى آسـيـا الوسطى . والدول التـي تقع خـارج هـذه الكتلة هي ألـبـانيـا وبنغلادش ومـاليزيا وبعض الجزر مـثل إندونيسـيا والمالديف وكومـوروس. يحتل العالم الإسـلامي نسبة كـبيرة من الدول ذات الحدود البـرية فقط. وكثـير من الدول المسلمة السـاحلية مثل دول الخليج العـربي والبحر الأحمـر لها حقوق مـحدودة في البحار لأنها تقع على بحار مغلقة أو شبه مغلقة.

وفي شؤون ترسيم الحدود الدولية والنزاعات الإقليمية تتصرف الدول الإسلامية مثلها مثل الدول غير الإسلامية ، حيث لا يوجد هناك دليل على أنّها تعطي الحدود أهمية قليلة فيما بينها. وهي مثلها مثل الدول الأخرى تحدوها الرغبة لترسيم حدودها وتعيينها بينها وبين جاراتها من الدول المسلمة وغير المسلمة على حد سواء، وقد تكون هناك أخوّة إسلامية وتعاون اقتصادي وتحالفات سياسية ، إلا أنّ الحدود تبقى في مكانها في باقي دول العالم. ومن المحتمل أن تكون تلك الحدود غير نافذة وأقل انفتاحا من غيرها من دول العالم. ومن الممكن أن يتغير هذا في وقت ما، إلاّ أنّ هذا هو الواقع في الوقت الحاضر.

٣. الرؤية الأوروبية للدولة:

إن خارطة العالم السياسية اليوم هي نتاج الأوروبيين وصناعتهم. ويمكن إرجاع بدايتها إلى معاهدة وست فاليا West Phalia التي أنهت حروب الثلاثين عاما في أوروبا. وقد أسست المعاهدة العلاقة الضرورية بين السيادة والحدود الإقليمية، وأكّدت على مبدأ السيادة المطلقة وسياسة عدم التدخل في الشؤون الداخلية للدول الأخرى، كما وضعت الأساس لكون الدول الإقليمية –وليست الكنيسة– هي المؤهلة لممارسة السيطرة والسيادة السياسية. ومن الطبيعي أن هذه الأساسيات تضمّنت التعيين والتوزيع الواضح للحدود الإقليمية بين الدول، من خلال خطوط دقيقة (ليست سميكة) على الخارطة السياسية وهي خطوط تمنح للدولة السيادة العمودية داخل الأرض وفي الفضاء لمسافات نهائية. ولهذا فإن فكرة الدولة ذات الحدود والمناطق التي تمارس السيادة المطلقة على أراضيها هي في الأساس أوروبية فكرة ومفهوما وهي ذات جذور متأصّلة في الأساليب التقليدية المطبّقة في ملكية الأرض في أوروبا والنظام الإداري الكنسي.

لقد كانت هذه الفكرة سياسية غربية غير معروفة في أجزاء كثيرة من العالم ، وليس أقلها في العالم الإسلامي حيث كانت السيادة السياسية مبنية على المجتمع البشري (القبيلة) وليس على الأرض والمنطقة. وقد تعددت الطرق البديلة لتنظيم المسافة والمساحة السياسية وتنوعت ، وربما كان بعضها أفضل بكثير من فكرة الأمة والدولة، إلاّ أنّ معظمها قد نحّيت جانبا.

وقد صُدّرت فكرة الدولة الأوروبية إلى شتى بقاع الأرض بشكل مباشر او غير مباشر إبّان الحقبة الاستعمارية والتمدد الاستعماري. وقد وضح الجغرافي الفرنسي Michel Foucher أن بريطانيا وفرنسا قد رسمتا أكثر من ٤٠٪ من كل الحدود الأرضية خارج أوروبا وإذا أضفنا إسبانيا والبرتغال وهولندا ترتفع النسبة إلى ٥٥٪. وعقب مؤتمر / اجتماع برلين عام ١٨٨٣ وافقت القوى الأوروبية على أن «الاحتلال الفعلي» سيكون الأساس في ملكية المناطق ولهذا بدأ التدافع إلى أفريقيا. وقد أدّت الحاجة إلى إنشاء حدود متعارف عليها ومعترف بها بين الدول الاستعمارية المتنافسة وإن تم وضع الحدود في كثير من الحالات بشكل متسرّع ودون الأخذ بعين اعتبار للعوامل الجغرافية والإنسانية . وفي اجتماع لجمعية الجغرافيين الملكية في لندن عام ١٩١٤ وصف السير Claude MacDonald كلود ماكدونالد الطريقة التي رُسمت بها الحدود بين نيجيريا البريطانية والكمرون الألمانية عام ١٨٨٩. على النحو التالي:

«كنا نأخذ قلما أزرق ومسطرة ونضع المسطرة على ساحل ميناءOld Calabar ونرسم خطا أزرق حتى Yola» وبعد ذلك وفي السنة نفسها ١٨٨٩ أُرسل مكتب الخارجية البريطانية ا السير Claude MacDonald ليزور Yola فكتب:

«أتذكّر عندما كنت أجلس في حضرة الأمير المحاط بأفراد قبيلته، أنّه كان شيئا جيدا عندما لم يعرف ذلك الأمير أنني أنا وبذلك القلم الأزرق قد رسمت خط الحدود خلال منطقته»

ومن المثير للدهشة أنّه بالنظر إلى الأصول الاستعمارية لكثير من الحدود الدولية في الدول المستعمرة أنّه لم يكن هناك اهتمام أو اندفاع لإعادة رسم الحدود بعد الاستقلال ، فقد كان هناك الكثير من المظالم والغرائب مما كان يجعل عملا مثل هذا عملا ذا قيمة. وفي حالة الاستقلال كان يتحقق ذلك دون تغيرات إقليمية تذكر. والحقيقة أن هناك رغبة قوية في الحفاظ على الاستقرار الإقليمي في المجتمعات العالمية وأن هذه الرغبة يدعمها المبدأ القانوني Uti Possidetis «مبدأ وضع اليد».

٤ . **Uti Possidetis** (مبدأ وضع اليد).

لقد برز مبدأ « وضع اليد» Uti Possidetis في الجزء الأول من القرن التاسع

عشـر عندما بدأت دول أمريكا اللاتينية الـتي كانت تستعـمرها إسبانيـا تحصل على الاستقـلال ، وبعد ذلك، خاصّة في الخمـسينات من القرن العشريـن والستينات منه حـسم هذا المبدأ سـير الأحـداث في جنوب شـرق آسيـا وإفريـقيـا حيث تم تبنيـه . وكنتيجة لذلك، لم يكن هناك من محاولات تُذكـر لإعادة رسم الخارطة السياسية في تلك المناطق. وقـد تبنى هذا المبدأ كلا الطـرفين : القوى المستـعمرة المغـادرة والسلطة الحـاكـمة من الـصفـوة القـادمـة لأنهم اعـتـقدوا أن ذلك يـحافظ عـلى الاستـقـرار والاستمرارية ، ومن أكـثر محاسن ذ لك المبدأ أنّه أعطى بديلا بسـيطا سلميا للوضع المتفجر المتوقع حدوثه إذا ما أعيد رسم حدود الخارطة السياسية.

ولكن هناك من يعتقدون بأنه يتوجب في حقبة ما بعد الاستعمار إعادة النظر في الحدود، والتـفاوض حـولها وإعادة رسـمهـا وأن مبـدأ «وضع اليد» Uti Possidetis كانت نتائـجه سلبية بوجه عـام ، وفي عام ١٩٩٤ تحدّى الدكتـور علي مزروعي من معهد الدراسات الثـقافية الكونية في نيويورك قرّاءه أن يحضـروا أقلامهم ويبدأوا في رسم الحدود الجديدة والتـغيرات. وفي الطريق ذاته نصح Wole Soyinka النيجيري الحائز على جـائزة نوبل والمحلل السيـاسي منظمة الوحـدة الأفريقيـة عام ١٩٩٤ أن يجلسوا بمساطرهم المربعة وبوصلاتهم وفر جاراتهم ويعيدوا تصميم الحدود للدول الأفريقية. وبالرغم مـن تلك المطالب بإعادة رسم حدود خارطة العالم السيـاسية فإن الفكرة الأساسية من مبدأ «وضع اليد» Uti Possidetis –الرغبة في الاستمرارية – ما زالت تلاقي قبولا واسعا وتتبناها وتفرضها الحكومات.

في عـام ١٩٦٤ تعهـد المؤتمر الأفريقي لرؤسـاء الدول الأفريقـية في القـاهرة أن يحترموا الحدود القائمة عند حصولهم على الاستقلال. وفي عام ١٩٩٣ وافقت دول الكومونولث المستـقلة من جمهوريات الاتحاد السـوفيتي السابق وعددها اثنتـا عشرة دولة في ميثاقها على الحفاظ على الحدود السابقة. وعندما بدأت يوغسلافيا بالتفكك أعلنت المجـموعـة الأوروبية ومـؤتمر الأمن والتعـاون الأوروبي أن الحدود الداخلـية اليوغسـلافية لا يمكن تغيـيرها باستعـمال القوة. وكل دولة جديدة سـتنشأ يجب أن تتـوافق حدودها مع خطوط الحـدود القديمة لجـمهـوريات الفيـدرالية الـيوغـسلافـية السابقة وهكذا كان.

٥. العولمـة

تعد العـولمة من أكثر الظواهر المثـيرة في هذا العصر، ولـكننا لا نعلم، على وجه اليقين، مـن أنها ستكون نـعمة أم نقـمة. وقـد أكّد George Joffee أن الجمـاهير لن تستفـيد من العولمة ولكن النخـبة ستسـتفيد. وإجمـالاً فإن المسألة خلافـية. والمشكلة الأخرى في العـولمة هي كيفيـة فهمـها. إن أولئك المحتجين عـلى اجتماعـات منظمة التجارة العالمية يهمهم جانب واحد من العولمة: عالمية رأس المال والعمل. أما بالنسبة لمسـتقـبل الدولة ولحدود الدول فـإن العولـمة تتضـمن أكثـر من ذلك، ومن بين ذلك اخـتصـار المسـافات وتمـازج الثقـافـات والتواكل الاقـتـصـادي. وستـؤدي كل هذه العمليات إلى تآكل الدولة والتقليل من قوتها وإضعاف أدوارها التقليدية، وقد كتب كثيـر من الصحفيين والأكاديميين بـحرارة عن «موت الدول» وعن فجر «عـالم بغير حـدود»، وأعتـقـد أنه لن يحـدث أي من الوضـعين لعـدة سنوات. ولكن الجلي أن وظائف الحدود الدولية قد تغيرت مع ضعف وظيفة الدولة التدريجي.

ثمـة سـتة أبواب رئيـسـيـة من الأسـباب التي أدت إلـى تراجع أهميـة الحـدود الجغرافية وكلها بشكل أو بآخر من مظاهر العولمة، وسأحاول أن أعرض لها باختصار فيما يلي:

أولا: عولمة الأنشطة الاقتصادية

تطور هذا في العقـد الماضي. ومن المتوقع حـسب المحللين والمعلقين أن يتطور ذلك ويتسارع ويشتد، مؤديا إلى نتائج غير سـعيدة للاقتصاد الغربي.. يستطيع رأس المال والتكنولوجيا الآن التنقل حول العالم بسهـولة وبسرعة بحثا عن الأسواق وعن توفـر العمـالة الرخيـصة. ومنذ سـقوط الماركـسيـة عام ١٩٨٠ فـإن المزيد من الدول فتحت أبوابها لرأس المال الأجنبي، باحثة عن فـرص استثمار. إن قوة البنوك الكبرى والمؤسسـات العالمية الكبرى في السـوق العالمية قوة ضـخمة، كمـا أن أثرها وتأثيرها بازدياد. وبالمقابل تفقـد الدول قدرتها على السيطرة على اقتـصادياتها. وهذا قلل من قيـمة مبـدأ السيادة وأضـعف بعضا من أهم أنشطة الحكـومات. ومن الملاحظ أنه لو قـورن بين مـداخيل تلـك الشركـات العـالميـة ومـداخيل الدول المـستـقلة لوجـد أن الشركات تحتل أعلى مائة اقتصاد بينما تمثل الدول خمسين منها.

الثاني: ثورة الاتصالات

لقد حصلت في السنوات الأخيرة تغيرات جوهرية في قدرة الدولة السيطرة على تدفق المعلومات والأفكار إلى مواطنيها. ومن بين الوسائل المعروفة الآن التي بات المنشقون والمعارضون للدولة، والإرهابيون العالميون يستخدمونها مثلما تستعملها الجماعات الإثنية لزيادة الوعي الإثني بين أعضائها، التلفون المحمول والفاكس وشبكات الإنترنت. فلو كان للحدود الدولية دور في السابق في ضبط الأفكار وتصفيتها والتحكم فيها فهذا الدور أصبح مستحيلا هذه الأيام ، وعلى سبيل المثال لقد فشلت محاولات الصين الدؤوب لمنع استعمال شبكة الإنترنت.

وفي عام ١٩٩٥ كان هناك أربعون مليون مستعمل لشبكة المعلومات في العالم ومعظمهم يتركزون في الدول الناطقة بالإنجليزية ، وسيزيد هذا العدد هذا العام على خمسمائة مليون ويقدّر أن يصل إلى ستمائة وستة عشر مليونا عام ٢٠٠٥. إن معدل الزيادة كبيرة جدا، ولكنه يعطينا الدليل المناسب على عالم بلا حدود.، فالخمسمائة مليون مستعمل هم فقط ٨﵄ من سكان العالم البالغ عددهم ٦ بليون . وحتى في عام ٢٠٠٥ فسيكون نصف الذين يستعملون الشبكة من أمريكا الشمالية وأوروبا. وفي الحقيقة فإن الشقة بين الدول الغنية بالمعلومات والدول الفقيرة بها تزداد وتتوسع، فعلى سبيل المثال فإن ٧٠﵄ من سكان العالم لا يملكون جهاز هاتف عادي.

ثالثا: البعد الأمني

لم تعد الحدود الدولية، منذ صناعة القذائف بعيدة المدى وحاملات الطائرات والطائرات النفاثة تمثل خطوط دفاع كما كانت حتى بداية القرن العشرين. وفي المفهوم العسكري أصبحت الحدود الدولية لا تعدو كونها أسلاكا اعتراضية شائكة رمزية. (فالدول المتقدمة لا يمكنها أن تحمي نفسها من هجوم نووي حتى مع وجود نظام الدفع المتطور «حرب النجوم» وفي مفهوم الحرب التقليدية تحتاج هذه الدول إلى حلفاء وقواعد عبر البحار، وفي حرب طويلة تحتاج إلى استيراد بعض المعادن الاستراتيجية والطاقة، فعلى سبيل المثال استوردت أمريكا عام ٢٠٠١ ما يساوي ٦١﵄ من النفط الذي تستهلكه. فالهجوم على مركز التجارة العالمي في نيويورك يوم ١١/ ٩/ ٢٠٠١ هو برهان مخيف على ذلك. وتعمل بعض الجماعات الإرهابية

من داخل البلد نفسه ولكن معظمها يعمل عبر الحدود الدولية و غالبا ما تساعدها وتدعمها وتحرضها دولة جارة معادية وقد أعلن زعماء العالم أن أهم أهدافهم هي حماية مواطنيهم ولكن الواقع يثبت عدم قدرتهم على ذلك).

لقد فقدت دول كثيرة وبخاصة في أفريقيا السيطرة على أجزاء كبيرة من أراضيها لصالح زعماء الحرب وقطاع الطرق واللصوص، ومن المؤكد أن خارطة دقيقة لذلك ستكون مثيرة.

وإذا وسعنا دائرة الأمن في الدولة إلى الأمن البيئي فإن عدم قدرة الدولة على حماية البيئة تصبح أكثر وضوحا. وهذا صحيح إلى حد بعيد لأن معظم الدول لا تستطيع إقفال مجتمعاتها أو إغلاق حدودها أمام النظام البيئي. إلا أنّه في السنوات الأخيرة ومع ارتفاع الكثافة السكانية وزيادة عجلات التصنيع واستهلاك الطاقة انتقل الاهتمام بحماية البيئة من الدائرة المحلية إلى الدائرة الإقليمية ثم إلى العالمية، إذ لا يمكن لدولة واحدة – دون تعاون دولي– تأمين الهواء النظيف لمواطنيها أو الماء النظيف لأنهارها ومحيطاتها، ولا شك أن تحكم الدول الواقعة على ضفاف الأنهار هي حاجة ملحة في كل أنحاء العالم، ولكن التعاون الدولي في هذا المجال ما زال الاستثناء كما أن المياه الجوفية التي تقع على طرفي الحدود تحتاج إلى تعاون دولي لاستغلالها. أما الأمن الغذائي فهو موضوع مهم آخر في هذا المجال، فقليل من الدول لديها اكتفاء غذائي ذاتي وكثير منها تعتمد اعتمادا كبيرا على استيراد الطعام الأساسي.

رابعا: الهجرة

لم يعد باستطاعة الدول منع مواطنيها من مغادرتها والانتقال لغيرها (حيث حاولت بعض الدول عمل ذلك) أو منع الأشخاص من دخولها. إن معدل حركة السكان في الاتجاهين مرتفع جدا وهو بارتفاع مستمر. صحيح أن الكثيرين من العمال المهاجرين الذين يقيمون في البلد المضيف لمدة طويلة لا يمنحون الجنسية (وهذا واضح في دول كثيرة). وفي العالم أجمع هناك أكثر من مائة مليون إنسان يعيشون بصورة دائمة أو شبه دائمة خارج بلدهم الأم، ويجب أن نضيف إلى هذا العدد المهاجرين بصورة غير قانونية . وأعتقد أنه مقابل كل مهاجر بصورة قانونية هناك شخص مهاجر بصورة غير قانونية. والدول الغنية هي الهدف من تلك

الهجـرات. وفي كثيـر من الحالات يبذل مـثل أؤلئك الذين يحاولون الهجـرة الغالي والنفيس في سبيل ذلك وربما يواجهـون المصاعب والمشاق من أجل الدخول إلى بلد ما أو الهجـرة إليه. كما يطالب أعداد كـبيرة من هؤلاء بحق اللجوء السـياسي : ففي عام ٢٠٠٢ طالب أكـثر من مائة ألف شخص بذلك رسـميا في ثماني عـشرة دولة . وحسـب الهيـئة العليـا في الأمم المتحـدة للاجئين فـإن خمس هذه الطلبـات رُفض، ويشكل طالبو حق اللجـوء السياسي مشكلة في أوروبا وليس بأقل منهـا في بريطانيا وكنداً والولايات المتحدة.

إن الهـجرات غـير القـانونية ربما تدعـو الدول لإعـادة النظر في سيـاسة فـتح حـدودها ، وهـذا واضح حـاليــا في بعض دول الاتحـاد الأوروبي .وكـلمـا زادت الضغوط في هذا المجال (وهي حتما ستزيد) سنرى إجراءات مشددة أكثر للسيطرة على الحدود . ومن الجـماعات التي ترحـب بحدود مفتـوحة للسـواح العالميين الذين وصل عددهم إلى سـبعمائة مليـون عام ٢٠٠٠. وقد انخفـضت الأعداد نسبيـا بعد الحـادي عشـر من أيلول ولكن من المتـوقع أن يزداد العـدد إلى ١٥٠٠ مليون خـلال عشـرين سنة من الآن . وهذه أرقـام مذهلة. فـالعدد سـبعـمائة أقل من عـدد سكان العالم عام ١٨٠٠ (والذي كان ٨٠٠ مليون) بقليل، وفي الجانب الإيجابي من العولمة تمثل السيـاحة وهي المسؤولة عن انتـقال الثقـافة والحضارة بـين الدول مصدرا مهـما للدخل القـومي. والسيـاحة هي من الحـوافز التي تدعـو الدول لتخـفيـف إجراءات الحدود قدر الإمكان. والفـئة الأخرى التي ترحب بحدود مـفتوحة هي مجـموعات اللاجئين. فقد بلغ عدد اللاجئين الرسمي كـما هو في سجلات الأمم المتحدة عشرين مليـونا عـام ٢٠٠٢ ، بعض منهم طردوا من أوطـانهم منذ عـقود. وأكـبـر عـدد من اللاجئين هم في قـارة آسيا (ثمان وثمـانون مليونا)، وغالبا مـا تبقى أعداد كبـيرة من هؤلاء اللاجئين قـريبة من حدود أوطانها كـما هو الحال مع المهاجريـن الأفغان في إيران.

كل هذا قـد أدّى إلى طرح الأسئلـة عن نظام الجنسيـة، وحـقوق الجنسـية وقـد ركزت بعض الدراسات في أوروبا على هذا الموضوع، كما ظل هذا موضوع النقاش المستمر في عدد من دول الخليج، واسـتطراداً أريد أن أذكر أنه في كلية كولنغـــوود Collingwood في جامعة درم التي تحملت مسـؤولية إدارتها كان ما يقرب من ٦ ﷺ من الطلبة هنـاك يحملون الجنسيـة المزدوجة ومن المحتـمل أن يكون هذا هو الشكل

المتوقع للأوضاع في المستقبل.

خامسا: ظهور مجتمع عالمي مدني

في حين تمكن علماء الاجتماع من القيام بالدور الرئيسي في تشكيل هذه الظاهرة المهمة، إلاّ أنها لم تلق الانتباه الكافي من الساسة والمخططين بالمستوى المنشود، وتشير هذه الظاهرة إلى ظهور شبكات عالمية من الأفراد المتشابهين فكريا والذين لهم أهداف مشتركة. ويعمل هؤلاء الأشخاص باستعمال شبكة المعلومات عبر الحدود السياسية بغض النظر عن الانتماء والاعتبارات السياسية والوطنية. وبعض هذه الحركات تتمتع حاليا بقوة كبيرة ولها تأثير أكبر من بعض الدول الصغيرة ومن أكثر هذه المجموعات نشاطا هم جماعة البيئة مثل السلام الأخضر ومجموعات حقوق الإنسان والجمعيات النسائية والجماعات غير الحكومية المرتبطة بالتطور في العالم الثالث. كنت مهتما بمعرفة أن السكان الأصليين الذين يكافحون من أجل حقوق ملكية أراضيهم لهم شبكة تضم على سبيل المثال Inuit في كندا والسكان الأصليين aborigines في أستراليا. ومثل هذه الجماعات تتمتع بقدرة سياسية هائلة ولهم بعض التأثير ولكن علينا أن لا نبالغ كثيرا في أهميتهم. إن أهميتهم تكمن فقط في أنهم يتجاهلون الدولة وبالتالي يساهمون في استنزاف سيادة الدولة. إن هذه الجماعات الموجودة في الفضاء من خلال شبكات المعلومات لا يمكن وضعها على الخارطة وتحديدها ، ولكنها تنمو وتتطور.

سادسا: تجمعات الدول الإقليمية

تنتمي الدول إلى عدد كبير من المنظمات العالمية . وحسب شبكة الإنترنت فإن سلطنة عمان عضو في أربع ثلاثين منظمة منها جامعة الدول العربية، والبنك الإسلامي للتنمية ومنظمة المؤتمر الإسلامي والعديد من منظمات الأمم المتحدة مثل الفاو (الأغذية والزراعة الدولية)، وما يهمني هنا هو التجمعات الاقتصادية والسياسية الرئيسية التي تحدوها جميعا الرغبة لفتح حدودها بالتدريج وبسرعة لتسمح بمرور أكثر حرية للناس وللبضائع. وتختلف أهداف تلك التجمعات وفي كثير من الأحيان تكون مثل تلك الأهداف النهائية غير واضحة، فبعضها يركز على التماسك السياسي والعسكري، وكلها تركز على هدف أساسي هو التعاون

الاقتصادي الوثيق. والعـضوية في تلك المنظمات أو التجمعـات تقتضي ضمنا تنازل الدول عن بعض سيادتها. وهذا واضح جدا في الاتحاد الأوروبي، وفي ميثاق مجلس التعـاون الخليجي (١٩٨١) حيث تـدعو المادة الرابعة إلى التنسـيق والدمج والتكامل والتعاون في كل الميـادين «لتحقيق الوحدة»، والـفقرة الثالثة تدعـو إلى وضع المعايير نفسهـا في النظم والتعليمات في المـيادين الاقتصادية والاجـتماعية والـقانونية، ومع توسع الاتحـاد الأوروبي إلى ست دول أخرى سـيكون هناك أكـثر من مـائة دولة في العالم ستكون أعضاء في كتلة اقتصادية ما، تعمل نحو سوق مشتركة أو منطقة تجارة حـرة. وهكذا فإن أكـثـر من نصف دول العـالم هي ملتزمـة بحـدود أكثـر انفـتاحـا بالمشاركة مع جيرانها.

وازدياد عـدد الحـدود الداخليـة المفـتـوحـة بين تـلك الدول الأعـضـاء في تلك الجـماعـات الاقـتصـادية تعني حـدودا اكثـر تشـددا في المناطق الخارجيـة في تللك المجمـوعة الاقتـصادية (يعني حـدوداً مفتـوحة داخليا بين الـدول الأعضاء ومـغلقة خارجيا بين الدول الأعضاء والدول الأخرى) وذلك لحـماية أمن أفرادها واقتصادهم . ويبدو أن هذا الجانب يتم تجاهله من أؤلئك الذين يرون «عالما بلا حدود» في الأفق. وأحسب أن هناك حوالي ١١٢ من الحدود بين الدول الأعـضاء في تلك المجموعات (وهي حوالي ٣٥٪ من الحدود البـرية) وحوالي ١٠٤ من الحدود الخارجـية (حوالي ٣٣٪ من الحدود البرية).

ويبـدو أن الاتحـاد الأوروبي قـد قطع شـوطا أطول نحـو الوحـدة السـيـاسـيـة والاقتصادية من أي تجـمع إقليمي آخر. ولكنني غير واثق مما يمكن استـنتاجه وتعلمه من التجربة الأوروبية، فـأوروبا لها أكثر الحدود انفتاحا في العـالم، فلها عشرون من الحدود المشـتركة الداخليـة بين خمس عـشر دولة وهذه من أكثـر الحدود انفتـاحا في العـالم. وقـد يرى البـعض ذلك بمجـرد نظرة واحـدة إلاّ أننا نحـذر من المبـالغـة في الاستنتاج، فالحدود الأوروبية المفتوحة لاتشكل أكثر من ٧٪ من الحدود البرية العالمية وهذه نسـبة قـليلة. وعلينا أيضـا أن نوازن بين الحدود الـداخلية المفـتـوحة والحـدود الخـارجـية المغلـقة حـيث القـوانين والضـبط والرقـابة والسـيطرة على هذه الحـدود الخارجـية أشد بكثيـر منها في السنوات القليلة الماضـية، ومع انتشار الجـريمة المنظمة وازدياد عـدد المهاجـرين بصـورة غـير قـانونيـة فإن الحكومـات الأوروبيـة تقع تحت الضغوط لمزيد من الإجراءات المشددة على حدودها الخارجية.

وإذا أردنا الأخـذ بما يقوله بعض المعلـقين فإن نظام الدولة القـديم يتراجع أمـام الجمـاعات والأحلاف الاقتـصادية والسياسـية التي تغطي معظم أنحـاء العالم. ومن الممكن أن تبـقى بعض الدول الفقيـرة خارج تلك الجـماعات والأحـلاف وربما تزيد فقرا. إن مـعظم هذه التجمعات أو الكتل مـبنية على أساس تقارب جـغرافي وثقافي وديني واهتمامات أمنية مشتركـة. ويرى البعض في سيناريوهات المستقبل هذا ظهور اتحاد مـالي بين الدول الإسلاميـة مما يؤذن بصراع الحـضارات حسب رأي صـموئيل هانتنغـتـون - الغرب - الإسـلام - اليـابان الأرثوذوكسي وهـلم جرا. وضـمن هذه الحضـارات سيتـلاشى التميـيز الوطني في سبـيل مصلحة وحـدة الجماعـة الكبرى. وسيـحدث الصـراع على الحدود المشـتركـة بين مجـموعات الدول تلـك. وأجد من الصعوبة تخيل ذلك يحدث وذلك بسبب حـجم العالم الإسلامي وتنوعه واختلافاته بالإضافة إلى الإغراءات الاقتصادية البديلة المتوفرة لبعض الدول الإسلامية.

ولعل الحدود في أوروبا وأمريكا الشماليـة وجنوب شرق آسيا ستكون من أغنى المناطق وأكثـرها ازدهاراً حيث سينشط التـعاون والتنسيق الاقـتصادي عبـر الحدود. ومع مرور الوقت فإن الحـدود الوطنية القديمة في تلك المناطق ستـزول وستظهر بدلا منهـا وحدة من الأراضي عـبر الحدود. وسـتصـبح مكانة الحدود الدولـية ووظائفـها متنوعة وسيصـبح من المستحيل رسم خرائط تقليدية لها. وسـتكون برامج الكمبيوتر الفاعلة فقط هي القـادرة على نقل المستويات المختلفة من التفـاعل من الحدود المغلقة إلى الحدود المفتـوحة وفي السيادات المتـداخلة والمتشابكة وبرغم ذلك سـتبقى الدولة هي وحدة البناء الرئيسية في النظام السياسي العالمي.

سابعا: إقليمية الدول

ربما سيكون النصف الثاني من القرن العشرين هو ذروة قوة الدولة.والدول تفقد باستمـرار السيطرة الفاعلة على بعض المناحي المهمة في الحكومـة مثل الأمن القومي والاقتصاد والبيئة.ولـكن ذوبان الدولة -إن كان سيحدث- لن ينعكس على الحدود الدولية ولن يؤدي إلى زوال مثل تلك الحدود. وعلى النقـيض من ذلك ربما تستعمل القضايا الإقليمية لدعم الصورة الضعيفة للحكومات، وذلك كنوع من تحويل الانتباه عن الأوضاع السيـاسية المحلية غيـر المستقرة أو المريحة. وعلى الرغم من طرح كـثير من الأسئلة حول الـهوية أو الجنسية يمكن للتـهديدات للوحدة الإقليمـية لدولة ما أن

تؤدي إلى ردة فعل عنيفة بين الناس العاديين.

إن الحكومة مـهتمـة بتثبـيت حدودها الوطنيـة وإدارتها ومدها حـتى في المياه العميقة والبعيدة في المناطق القارية، ولما كانت كثير من الوظائف السابقة تختفي، فإن الانشغـال بالمناطق والأرض يبقى مطلبـا شعبيـا وشرعيـا، وغالبا مـا يؤدي إلى نتائج تبدو جيدة للحكومة وفي حين أنّه ربما تبدو الدول في أعين مواطنيها غير قادرة على تأمين الأمن والحماية والازدهار إلاّ أنّها تبقى قـادرة على إظهار سيادتها على الأرض وفي الجو وفي البحر بدعم كامل من القانون الدولي.

وهناك أدلة كثيـرة متوفرة على أن الحس الأقليمي للدول ما زال حـيا إلى حد أن ديفـيد نيـومان David Newman وآخرين بدأوا يـتحدثون عن إعـادة تأكيـد الحدود الاقليمية للدولة وأفضل الأمثلة على ذلك هي:

أ. استمـرار الوصول إلى اتفاقيـات حول الحدود البرية بين الدول ومـن المحتمل أن يكون هناك حـوالي ستين منطقـة حدود مخـتلف عليهـا ولـم تحل بعد ثلثـها في أوروبا وفي الاتحاد السوفياتي السابق وكثيـر منها هي موضوع مفاوضات نشطة ويتم الوصول إلى الكثيـر من الاتفاقيات السلميـة سنويا بين الدول على الحدود وأحيـانا بمساعـدة محكمـة العدل الدوليـة . والحالة المثـالية لذلك هي المـعاهدة الروسية –الصينية بخـصوص حدودهما التي تبلغ ٣٦٤٥ كم والتي تم الوصول إليها عام ١٩٩٦ بعد عقود من المواجهات الخطيرة.

ب. هناك اهتمام متـزايد بتحديد الحدود البرية وترسيمهـا وادارتها حيث تم الاتفاق على تعيين تلك الحدود وأستطيع أن احدد أكثر من عشرين من تلك الحدود عام ٢٠٠١ فقط ويدعم هذا الاتجاه توفر الأجهزة التي تساعد.

ت. وقبالة السواحل تحاول كل دولة جاهدة لتـعيين حدودها البحرية وتحديدها ومرة أخـرى لا تدخـر الدول جـهـدا أو مـالا في سـبيـل ذلك وإذا لزم الذهاب إلى محكمة العدل العليا أو إلى أي محكمة أخرى كثيرا ما تلجأ الدول لذلك. وقد تم التوصل إلى اتفـاقات بصدد حـوالي مائة وستين نزاعـا لـم تحل بعد و ثلاثين نزاعا تشمل جـزرا متنازعا عليها وبعض منهـا صغيرة جدا مثل جـزيرة السبانخ (ليلى) المتنازع عليهـا بين اسبانيـا والمغرب وكثيـرا ما تُسخّـر الحكومات الوقت والمال والجهد لتحديد حدودها البـحرية، وثمة ثلاثون ادعاء بملكية مناطق بحرية تتجاوز مائتي ميل بحري وفي الغالب تكون الفوائد من تلك المياه غير مؤكدة.

ث. وفي المجال الجوي نلمس الاتجاه نفسه عند الدول نحو أجوائها. وفي أوروبا فإن تردد بعض الدول للتحرك نحو سيطرة عالمية على المجال الجوي كان السبب في ازدحام الطائرات في الجو في السنوات الأخيرة. وفي عام ١٩٩٩ أعلن أحد المراسلين لمحطة BBC من طائرة فوق أوروبا «من الممكن أن لا نرى الحدود بين الدول الأوروبية على الأرض إلاّ أننا في الجو نراها حقيقية». وكثيرا ما تقع الانتهاكات أو ما يدعى بأنه انتهاكات للطيران المدني أو العسكري للأجواء لبعض الدول ويحصل ذلك بشكل منتظم ولكنه مخيف.

الخاتمة:

من المألوف أن نُعدَّ الدولة والحدود الدولية من بين أهم أسباب الصراع والشقاء والبؤس في العالم والدولة، وبخاصة الدولة القومية، تعد مسؤولة عن بعض الأعمال السياسية لصالحها الخاص وكذلك هي مسؤولة عن الأعمال العدوانية، أما الحدود الدولية فهي دائما الأرضية لعدد لا يحصى من الأحداث بين الدول المتجاورة، بعض منها أحداث صغيرة وبعض منها أحداث كبيرة وخطيرة، كما أن نسبة كبيرة من الحروب بدءاً بالحرب العالمية الثانية كانت بسبب نزاعات الحدود والأراضي ولهذا فليس ثمة شيء رومانسي أو قيم حول الحدود الدولية . وكما يقول الشاعر :

تُخط الحدود عبر قلوب الرجال

يحفرها الغرباء بأقلام قانونية هادئة

وفي رأيي فإنه ما دمنا نحتفظ بالحدود الدولية، فعلينا أن نفهم تلك الحدود ونديرها بشكل جيد ونتعامل معها بشكل إيجابي وسلمي ، وفي الحقيقة فنحن لا نُدرّب طلابنا على تلك الحدود كما أن أؤلئك المكلفين بالإشراف على تلك الحدود نادرا ما دُرّبوا للقيام بمثل هذه الوظيفة. وقد يعجب البعض أن تلك الحدود تبقى دائما سببا للمشكلات وأن الفرص الكبرى لبناء الثقة تضيع دائما.

إن أحد الموضوعات المهمة في هذه الورقة هي أن خارطة العالم السياسية هي دائما في وضع متقلّب ومتغيّر رغبنا في ذلك أم لم نرغب.كما أن بعض التغيرات في تلك الحدود ستحدث بالرغم من أن استقرار الدول والحدود الدولية هي المبادئ المفضلة في العلاقات الدولية . وستظهر بعض الدول الجديدة ، وسيُتّفق على المزيد

من الحدود البرية والبحرية ، وعندما يتم ترسيم الحدود فإنه من المؤكد أن يحدث تعديلات إقليمية ذات منافع متبادلة . كما وأنني أرى أن وظائف الحدود الدولية ستتغير بسبب ظهور تجمعات دولية كبرى اقتصادية وسياسية. وسيكون بعضها أكثر انفتاحا أما البعض الآخر فسيكون أكثر انغلاقا مما قبل. وسيزداد التناقض بين نوعين من الضغوط:

أ . ضغوط اقتصادية واجتماعية للحفاظ على حدود مفتوحة ونافذة

ب . ضغوط لمتطلبات السياسة والأمن للحفاظ على حدود مغلقة ومراقبة ومسيطر عليها، وحتى الآن فنحن غير متفقين (على الأقل في أوروبا) ومنقسمين حول نوع العالم الذي نريد. وربما تساعدنا التكنولوجيا الحديثة أن نوفّق بين حرية الحركة وبين الأمن الشخصي والقومي. وفي سياق كوني، ظهرت الدول في الجزيرة العربية في السنوات الأخيرة كواحدة من أكثر الأماكن اتفاقا على الحدود الدولية والحدود البحرية في العالم. ومهما يكن من أمر فإن المشاريع الحدودية المشتركة والتعاون الحدودي المشترك ستكون في رأيي من أهم الميزات الإبداعية لعالم الغد. لقد حان الوقت لنكون مع الجهود لنقل حدودنا الدولية من التعايش إلى الوحدة والاندماج.



الذات وتحديات ثقافة الآخر في عصر العولمة

مسعود ضاهر ◆

مدخل منهجي : الذات والآخر في مرآة عصر العولمة

في السنوات القليلة الماضية ، نشرت عشرات الدراسات المعمقة حول علاقة العرب بالغرب ، والمثاقفة والاختلاف الثقافي ، وحوار أو صراع الحضارات ، ومستقبل الثقافات الوطنية والقومية في عصر العولمة و غيرها . وبدا من خلال المؤتمرات والندوات العلمية التي عقدت من أجل تلك الغاية أن صورة الغرب التي تبلورت سابقا لدى العرب من خلال انطباعات الرحالة ، والترجمة التي لم تكن دقيقة في غالب الأحيان ، والمقولات المجتزأة عن الفلسفات الغربية ، وقضايا الحريات الفردية والعامة ، ومشكلات بناء الدولة الحديثة ، وكيفية استيعاب العلوم العصرية وتوطين التكنولوجيا ثم تطويرها ، وغيرها باتت بحاجة إلى إعادة نظر جذرية في عصر العولمة والنظام العالمي الجديد . لكن اللافت للنظر أن الصورة المتبادلة بين الغرب والعرب ، وبشكل خاص في الصحافة ، والكتب المدرسية ، ووسائل الإعلام ، كانت مشوهة إلى حد بعيد في الدول العربية والغربية معا .

◆ مؤرّخ وباحث من لبنان.

في الوقت نفسه ، وخلال العقد الأخير من القرن العشرين ، نشرت دراسات مهمة حول الشراكة المعرفية بين العرب والغرب ، والتعريف بمقولات الحداثة وما بعد الحداثة ، ومشكلات التمركز على الذات ، وقضايا التفاوت والاختلاف ، وحوار الحضارات ، وتصويب الصور المتخيلة بين الغرب والعالم العربي – الإسلامي في مختلف الحقب التاريخية . وأصر الباحثون المتخصصون لدى الجانبين على ضرورة فتح حوار معمق بينهما لتقريب وجهات نظرهم حول القضايا الخلافية لكي يكون الحوار بين «الأنا» و «الآخر» مفيدا .

كان الحوار الثقافي بين العرب والغرب يسلك سبلا وعرة للغاية بسبب غياب الندية أو التكافؤ ما بين كلا الطرفين المتحاورين . وبدا واضحا أن المجتمعات الغربية قد قطعت أشواطا بعيدة من التقدم السياسي ، والثقافي ، والاجتماعي ، والاقتصادي في حين بدت المجتمعات العربية وكأنها تكرر مقولات النهضة الأولى التي لم يتحقق منها إلا النزر اليسير رغم مرور أكثر من قرن ونصف القرن على إطلاقها ، فاستمر الحوار متعثرا ولم يتوقف طوال العقود المنصرمة.

* هنا تبرز أسئلة منهجية حول طبيعة ما جرى ، نكتفي بالإشارة إلى بعضها :

- هل كانت ثقافة الرأي العام الغربي عن العرب والمسلمين ضحلة إلى هذا الحد لدرجة عدم التمييز بين الفرد المتهم والجماعة التي ينتمي إليها وهي لا تتحمل مجتمعة تبعة ما يقوم به فرد منها ؟ ومتى كانت الثقافة الديموقراطية التي يفتخر بها الغرب تحمل الجماعة مسؤولية أعمال يقوم بها فرد من أفرادها ؟
- ما هي الأسباب الحقيقية التي جعلت الغرب يصر على تبني نظرية «صراع الحضارات» ، في حين أن النظرية العلمية السليمة في هذا المجال هي «حوار الحضارات» الذي أثبته تاريخ البشرية منذ نشأتها حتى الآن . فالحضارات تتفاعل أما من يقود الحروب والمعارك فهم الناس وليس الحضارات .

ليس من شك في أن أحداث الحادي عشر من أيلول كشفت عن مأزق العلاقة بين العرب والغرب . وبدا واضحا أن الرأي العام هناك يعرف ، الحد الأدنى عن الثقافات العربية والإسلامية ، ولا يميز بين مبادئ الدين الإسلامي وقوى سياسية تستخدم الدين الإسلامي استخداما خاطئا وتوظفه لأغراض سياسية مدانة أساسا من العرب والمسلمين قبل أن تكون مدانة من الأميركيين بشكل خاص والعالم الغربي

بشكل عام .

تصويب الصورة الثقافية المتبادلة بين الذات والآخر

ليس من شك في أن الصورة الثقافية السائدة لدى الجانبين هي نتاج أدلجة ثقافية بعيدة كل البعد عن المضمون الحقيقي لكلا الثقافتين العربية والغربية . لذا لا بد من تربية الحس النقدي لدى المثقف العربي والغربي لتوليد مقولات ثقافية عقلانية تساهم في بناء الأبعاد الثقافية بين العرب والغرب على أسس جديدة . كما أن عملية تصويب الرؤية الثقافية لا يمكن أن تعطي ثمارها الإيجابية إلا بالاستناد إلى مؤسسات ثقافية عصرية تشكل الإطار الطبيعي للتفاعل الخلاق والحوار المثمر بين التيارات الثقافية الكونية . فإذا كانت مقولات التحديث السليم نتاج مثقف عصري فإن التفاعل الثقافي هو بالضرورة نتاج انفتاح التيارات الثقافية و احترام الرأي الآخر وحق الاختلاف معه كشرط ضروري لنجاح ذلك المشروع وتطويره باستمرار . يضاف إلى ذلك أن المقولات الثقافية النهضوية تبقى مجرد وصفات ثقافية ما لم تحظ بدعم سلطة سياسية متنورة تدرك دور الثقافة والمثقفين في بناء حركة تحديث مستمرة غير قابلة للنكوص أو الارتداد . وذلك يطرح جدلية العلاقة بين الثقافة العربية والثقافات الغربية ، لا من موقع التعارض الدائم أو الإلغاء المتبادل بل من موقع التفاعل الإيجابي لوضع تلك المقولات موضع التطبيق العملي . فتأطير النخب الثقافية في حوار ثقافي منفتح على القيم الحضارية والإنسانية يساعد على إعداد أجيال متعاقبة من المثقفين الشباب المنفتحين على جميع الثقافات الحية في العالم كله .

قامت إشكالية الثقافة والمثقفين في عصر العولمة على ركائز متعددة أبرزها المثقف المبدع من حيث هو إنسان فرد يتمتع بطاقات إبداعية تستفيد منها شرائح المجتمع ، والمدارس أو التيارات أو الاتجاهات الثقافية التي تتفاعل في ما بينها بحرية تامة على أساس أن التفاعل الثقافي يتم بالإقناع والحوار دون قمع أو إكراه . وتلعب الدولة الدور الأساسي في إطلاق الحوار الثقافي إذ لم يسجل التاريخ الحديث والمعاصر ولادة حركة تحديث ناجحة في أي من المجتمعات البشرية لا تنتسب إلى شخصيات متنورة شكلت مركز استقطاب للغالبية الساحقة من المثقفين المبدعين الذين وضعوا عصارة أبحاثهم العلمية والفنية والثقافية في خدمة مجتمعاتهم . ولا

تستقيم إشكالية الثقافة والمثقفين في علاقاتها المتشابكة والمعقدة بالدولة والمجتمع إلا من طريق بنية ثقافية عصرية أو مناخ ثقافي يساعد على الإبداع بمختلف أشكاله ، ويقيم تواصلا خلاقا ما بين الثقافة والمثقفين المبدعين من جهة ، والدولة العصرية الديموقراطية والعادلة من جهة أخرى . وانطلاقا من هذه الرؤية المنهجية يمكن رسم ملامح إشكالية « العرب وتحديات الثقافة الغربية في عصر العولمة» على قاعدة دور الثقافة العربية والمثقفين العرب في تحصين المجتمعات العربية من المخاطر الكثيرة لسلبيات ثقافة العولمة .

بعد أن استمر الواقع العربي في تجديد تخلفه منذ قرون طويلة بدا وكأن الثقافة العربية فقدت قدرتها على التغيير الجذري مما أفسح المجال لتجديد إشكالية تترد باستمرار «لماذا تأخر العرب وتقدم غيرهم ؟» فهل هناك عجز بنيوي في الثقافة والمثقفين العرب بحيث لم تنجح كل مشاريع التحديث النهضوي طوال القرنين الماضيين في حين نجحت لدى شعوب كثيرة لا تمتلك الجزء اليسير من الموارد العربية؟

إن الإجابة على هذا التساؤل المنهجي تتطلب وقفة نقدية لإبراز الأسباب العميقة التي ما زالت تعيق حركة الإبداع العربي . وأبرز تلك الأسباب تغييب التراث العقلاني العربي ، ومعه الثقافة العقلانية ، عن الساحة العربية على مدى قرون طويلة مما ساهم في هيمنة ثقافية تقليدية تضعف أحيانا لتعود فتظهر بأشكال أكثر قوة في مرحلة أخرى . فالبيئة الثقافية في المجتمعات العربية ما زالت أسيرة الفكر التقليدي الذي يعيد تجديد نفسه باستمرار فيمنع حركة التحديث من تحقيق غايتها بالتحول إلى حداثة مكتملة غير قابلة للارتداد . وقد ساعد ذلك في تحويل مسار التحديث باتجاه التغريب بفعل التواطؤ غير المعلن بين بعض ركائز سوسيولوجيا الثقافة والمثقفين في الوطن العربي . فغالبية مثقفي عصر النهضة العربية قد اقتبسوا الكثير من المقولات الغربية دون نقد . لذلك لم تتولد تيارات ثقافية فاعلة قادرة على صياغة مشروع نهضوي جديد. وما زال المثقفون النهضويون العرب ينشرون ، دون جدوى ، عشرات الدراسات المطوّلة التي تحاول «تجسير الفجوة» بين المثقف وبين القوى الاجتماعية . لكن تلك المقولة أنتجت مثقفا معزولا في بيئته الاجتماعية يقف من الثقافة الجديدة ، ومقولات التغيير موقفا متشككا. هكذا تعثرت على الدوام ولادة مشروع نهضوي عربي جديد يصبح فيه المثقف العصري حجر الزاوية في عملية التغيير والتطوير

والتحـديث . فالمثـقف العصـري عاجز عن توليـد ذلك المشروع بمفـرده مهمـا بلغت طاقاته الثقـافية وقدراته الإبداعية . واللافت للنظر أن يصل بعض المثـقفين العرب من الذين أعادوا طرح السؤال التقليدي طوال القـرن العشرين : « لماذا تأخر العرب وتقدم غيرهم؟ » ، إلـى نتائج غير عمـلية تقول بوجود خلل بنيـوي في «الفكر العربي» الذي كثـر التركيز على نقـده حتى تستـقيم مسـيرة المثقف العربي والثـقافة العـربية. . على جانب آخر ، استطاعت اليابان ، والصين ، والهند ، ودول النمور الآسيوية ، بالإضافة إلى الدول الاسكندينافية ، ودول غرب أوروبا ، والولايات المتـحدة الأمريكية ، وكندا وغيرها إطلاق مشاريع نهـضوية متلاحقة أوصلتها بنجـاح إلى مرحلة الحداثة الثانية ، أو مـا يعـرف لدى بعض البـاحثين بـاسم «ما بعـد الحـداثة»، انطلاقـا من نقـد الواقع وإدخال تغيير جذري فيه ، وعلى جميع المستويات .

لسنا بحاجة إلى التذكير بأن البشرية تمر الآن في مرحلة بالغة الدقة والخطورة في تاريخها المعاصر . فبالإضافة إلى الإيجابيات الكـثيرة التي حفلت بها الساحة الثقافية والفنية على المسـتوى الكوني وما رافقـها من اكتشـافات علمية وثورات تكنولـوجية وإعلامية وبيولوجية وفضائية مذهلة فإن الثقافة الكونية في عصر العولمة تهدد بضرب الركائز البنيـوية للثقافـات القومية في الدول الناميـة ومنها الثـقافة العربيـة . ويعيش العـرب هاجس التأثيـرات السلبـية المتـوقـعة من ثقـافة العـولمة التي تنشـر مقـولات إيديولوجـية خـاطئة واسـتفـزازية حـول صراع الحـضارات ، والعـمل على إخضـاع الثقافات العريقة قسريا إلى ثقافات عصـر العولمة وسوقها الاستهلاكية التي تحول كل شيء ، بما في ذلك الثقافة والمثقـفين ، إلى سلع تجارية. مع ذلك ، فإن طاقات العرب البشـرية وما لديهم من موارد طـبيعيـة وفيرة تجـعلهم قادرين على مـواجهة سلبـيات عـصـر العـولمة . في الوقت عـينه ، من واجب المثـقف النهـضـوي العـربي الرد على التحديات الخطيـرة التي تجابه الأمة العربيـة في المرحلة الراهنة وذلك برفض اليأس ، وبالإصـرار على المواجهـة والتحـدي الحضـاري . وعلى العـرب التنبه الشـديد إلى المخاطر الناجـمة عن سلبيات ثقـافات العولمة في بلادهم مع الإصـرار على التواصل المستمـر مع مقولات الثقـافات الإنسانية الشـمولية التي تساهم في تعـميق الصلات الحضارية ما بين الثقافة العربية والثقافات العربية والثقافات الكونية الأخرى .

تجديد البحث النظري حول حوار الحضارات

لقد اعتـمد الفكر العربي ، منذ عصـر النهضة ، أسلوب رد الفعل ضد الهـجمة الأوروبية الطاغـية طوال القرن التاسع عـشر . لكن القوى العـربية المسيطرة اقتـبست الكثيـر من مقـولات الفكر الغربي لتـوظفهـا ضد القوى المحـلية المناهضـة للغرب . وتحول النقـاش إلى جدل عقـيم حول مادية الغـرب العلماني في مـواجهة روحـانية الشرق المتـدين . وصرف معظم النـهضويين جـهودا مضنيـة للمصالحـة ما بين الدين كتراث ثابت وبين العلم كمقولات متحركـة باستمرار . أما جوهر المسألة فيكمن في كيفية إدخال العلم إلى المجتمعات العربية وتحويله إلى عنصر فاعل في تطويرها . لأن غاية التحديث هي الوصول إلى مجتمـعات متطورة لأنها سيرورة لا تتوقف بل تقود كل مـرحلة إلى أخـرى أرقى منهـا . وليـست الحداثـة محطة تـاريخيـة بل تحـولات مستمـرة في جوانب الحياة كافة . إن مـفهوم عصر النهضـة الذي يتكرر منذ أكثر من قرن قـد حمل معه مـأزق دخولنا في عصـر الحداثة ، إنسانا ومـجتمـعا . لكن المأزق الأساسي للنهضة العربية أن الحداثة أخرجتنا من العهد القديم من دون أن تدخلنا في العهـد الجديد ، على غـرار ما فـعلت النهضـة اليابانيـة . فحـداثة اليابان سـيرورة لم تتـوقف ، وشكلت محطات مـتـصلة الحلقات تطول جـمـيع جوانب المجـتمع . أمـا الحداثة العـربية فاقـتصرت على رفع شعـارات تنويرية لم تطبق إلا انتقـائيا، لذا بقي العالم العـربي ، في جميع أقطاره ، أسيـر عملية الاقـتباس السهل لكثـير من مظاهر التـحديث الأوربي . فـتـحول التـحديـث العربي إلى تغـريب دون أن يحـقق غايتـه بالتحـول إلى حداثة مكتـملة أو محـققة لا يمكـن الارتداد عليها أو النكـوص عنها . فإلى متى يستمر العالم العربي في الاقتباس عن تجارب التحديث في الدول الغربية ؟ وإلى متى يتجـاهل العرب أن غاية التحـديث لا تكتمل إلا في تحقيق ذاتهـا بالتحول إلى حداثة قـادرة على تطوير المجتمع العـربي من داخله ، بالاستناد إلى القوى الحـية الفاعلة فيه ، ودون الانغلاق على الذات أو رفض التفاعل الإيجابي مع ثقافات الغير ؟

تنبني الحداثة العربية السليمة على الحرية في جميع مظاهرها كمبدأ ثابت لا يتغير . فهي أولا نتاج مقولات يصـوغها المثقفون العرب لتعبر عـما يريده العرب لأنفسهم حتى يلحـقوا بركب الحضارة العـالمية من موقع الفاعل فـيها ، وليسـت اقتباسـا سهلا لمقولات يصـوغها الفكر الغـربي لإلحاق العرب بالعولمة الغـربية من موقع التـابع لها.

وهذا ما عبر عنه هشام شرابي بقوله : «إن علاقتنا بالغرب ما زالت علاقة تضاد واختلاف . الغرب اليوم وأكثر من أي وقت سابق ، ما زال يريد لنا غير ما نريده لأنفسنا. نحن نريد الحداثة ، وهو يريد لنا التحديث . نحن نريد السيادة والاستقلال وهو يجبرنا على التبعية»، وهذا ما نصح به عبد الله العروي حين قال : «نحن بحاجة إلى استعادة روح رجال النهضة وما تميزوا به من جرأة وصدق وتفاؤل». لقد آن الأوان لكي يدخل العرب المشهد الثقافي في عصر العولمة عبر مؤسسات ثقافية ذات توجه شمولي للمشاركة في الثقافة الكونية من موقع الفعل وليس رد الفعل .

لكن غياب العمل الجماعي ومعه غياب التفكير النقدي عن الجامعات والمؤسسات الثقافية والإعلامية العربية قاد إلى أزمة حقيقية على مستوى الإبداع الثقافي . وتبرز لوحة المشهد الثقافي العربي في المرحلة الراهنة أن الجيل الجديد من المثقفين العرب منصرف بشكل شبه تام عن الإنتاج الثقافي العربي في مختلف المجالات ، من الإنتاج العلمي والرياضيات والكيمياء ، إلى البحث التاريخي والرواية والمسرح والشعر والفنون وغيرها . هناك أزمات واضحة في المشهد الثقافي العربي. ومن أبرز تجليات ذلك المشهد زيادة نسبة الأمية في الوطن العربي، وتراجع الاهتمام بالكتاب ، والمسرح ، والفنون ، ومختلف أشكال الإبداع . وهناك ميل متزايد لتجاهل الإنتاج الثقافي العربي في أوساط الجيل الجديد من الشباب . يضاف إلى ذلك غياب واضح لصحافة النقد مقابل حضور كثيف لثقافة الترفيه ، والإخبار ، مع ميل متزايد للتنظير والتعميم والتسطيح في مختلف المجالات.

وسنكتفي هنا بتقديم بعض النماذج التي تؤكد ضرورة فتح الحوار العربي – العربي لتقريب وجهات نظرالباحثين العرب في مجال توضيح الصورة المتبادلة بين الغرب والعرب في مختلف الحقب وأبرز تلك النماذج هي :

أولا : التباين واضح في النظر إلى تحديد صورة الآخر

فالغرب ليس واحدا مطلقا بل يمتاز بالتنوع والتناقضات والصراعات . كما أن المجتمعات العربية بدورها ليست واحدة بل تمتاز أيضا بالتنوع الثقافي والديني والاجتماعي . وبالتالي ، فقد آن الأوان لمراجعة معارفنا عن الغرب ولإعادة النظر في المسلمات الراسخة في أذهاننا عنه وبناء صور جديدة تساعد على تقديم معرفة

عقلانية وليس عاطفية أو انفعالية عن صـورة المجتمعات العربية في الغرب . فالغرب الذي نتعاطى معـه في المخيال الثقافي هو غرب استعمـاري ، أشاع مناخا من الصدام والمواجهة مع الـشرق . وصورة الغرب التي ناقـشها معظم الكتـاب العرب هي دوما صورة الغرب المنتصر والأقوى سياسيا واقتصاديا وعسكريا ومعرفيا .

ثانيا : تباين وجهات النظر بين العرب والغرب في فهم الآخر المتخيل

تشكل العولمة خطرا أكـيدا على الذات المنغلقة على نـفسها، والقلق الذي تثـيره العولمة في بعض الأوسـاط الثقافـية العربيـة يفصح عن خـوف العرب على ثقافـتهم التراثية من مخاطر العولمة بعد أن عجزوا عن مجاراة الثقافات الأخرى وتقلص حجم الإبداع لديهم إلى الحدود الدنيا . فخطر العولمة قائم فعلا لأن العالمية تعني اليوم خلق مجـتمع كـوني لا مكان فيـه إلا للطاقة الخـلاقة ، المدعـومة بالمال والسـياسـة والقوة العسكرية لكي تنشـر نتاجها وثقافـتها وقيمـتها ، وبالقوة أحيـانا ، على مختلف دول العـالم . فالعـولمة نظام اقتـصادي وسـياسي وثقـافي قد يؤدي إلى تفكيك الهـويات المحليـة التي تقف في طريقه. في ظل العـولمة ، بدت الصورة المتـداولة في الندوات ، العربيـة منها والغربيـة ، ليست صورة العـربي على حقيـقته ولا صـورة الغربي على حقيقته بل صورة كل منهما في مخيلة الطرف الآخر . فهي صورة متخيلة عن الآخر فيها الكثـير من الذاتية أو الاختراع . ولأنها كذلك فـهي تحيل إلى تصور لواقع معين أكثـر مما ترسم الواقع على حقـيقـته الموضوعـية . فـالغرب قد اخـترع صـورة نمطية للعرب ، كما اخـترع العرب صورة نمطية للغرب. وعندما يتـشكى العربي من تشويه الغرب لصورته ، ينسى أن صورة الغرب لديه لـيست أقل تشويها في ندواته وأبحاثه . وبما أن الغـرب ليس واحـدا ، فـالنظرة العـربيـة إليـه تمتـاز أيضـا بالـتنوع الديني ، والسيـاسي ، والثقـافي ، والفني وفيـها الكثيـر من التناقض والمفارقـات تبعـا لدرجة التلاقي أو التباعد معه، وقد رأت غالبـية الأبحاث والسير ووجهات النظر أن التاريخ شكل بعـدا معـرفـيا أسـاسيـا في فـهم العلاقـة السـائدة الآن بين العرب والغـرب ، خصوصا لجهة العودة إلى تحديد البدايات مع الحروب الصليبية ، أو هزيمة العرب في الأندلس ، أو حملة نابلـيون بونابرت على مصـر وبلاد الشام ومن ثم سيطرة فـرنسا وبريطانيا على عدد كبير من الولايات العربية العـثمانية منذ القرن التاسع عشر ، ومن

ثم قيـام المشروع الصهـيوني على أرض فلسطين. لكن أحداث التـاريخ ليست سبـبا وحيد الجـانب لفهم علاقة الـعرب بالغرب بل لا بد من البحث عن مظاهر الـتفاعل بينهما عن طـريق رصد المشكلات ذات الطابع الإيجابي أو السلبي ، لقبـول حضارة الآخر أو رفضـها ، والاقتباس عـنها أو الانكفاء على الذات تحت ستـار الحفاظ على الأصالة ومـحاربة التغريب . ورأى بعض البـاحثين أن ثنائية القبـول التام أو الرفض المطلق ما زالت سائدة في كثير من الدراسات العربية حول الغرب ، وهي عاجزة عن توليد مـعرفة دقـيقة بالمـشكلات القائمة ، ودعـوة إلى القطع المعرفي مع مـقولة حب الغرب أو كـرهه، ومد جسـور عمليـة للتعاطي الواقـعي معـه . فالآخر ليس مـجرد عنصـر للحـوار وإنما هو عنصر تـكويني من عناصـر الذات . كمـا أن دمج مـفهـوم الحداثة بمفهوم الغـرب لا يمكن أن يقود إلى دراسات عملية معمقـة . فحداثة الغرب نتاج تطوره الاقـتصادي والسـياسي والثقـافي والاجتمـاعي ، واقتبـاس تلك الحداثة لفرضهـا على مجتمعـات أخرى كالمجتمـعات العربية تقود إلـى التغريب وليس إلى التحديث كما توهم البعض.

ثالثا : تجاوز المقولات النمطية حول
«مادية الغرب وروحانية الشرق»

تعبر الحداثة عن تطور بنى اجتماعيـة قادرة على استيعاب علوم العصر ، من أي مصدر كان وليس من الغرب وحده ، وتمثلها والإبداع فـيها لمواجهة متطلبات المرحلة التاريخية الـتي يعيشها هذا المجتمع . وقـد آثر العرب اقتباس الكثيـر من التكنولوجيا الغربـية أو العلوم العـصرية لكنهم رفـضوا تمثل أو اسـتيـعاب المقـولات الفلسفـية ، والاجتماعية ، والاقتصادية ، والسياسية ، والثقافية التي أبدعت تلك العلوم .

بدأت صورة الأنـا والآخر بالتـبدل التدريجـي عما كـانت عليه فـي الدراسات الإستـشراقية التـي حللها باحثـون عرب وأوروبيون طوال العقـود الماضية . فـإجراء مـقارنة دقـيـقة بين انطبـاعـات الرحالة العـرب إلى أوروبا في القـرن التـاسع عشـر والمقولات العلمية التي تظهرها أبحاث دراسات البـاحثين العرب في العقود الأخيرة تظهر بوضوح أن العرب تجـاوزوا ثنائية الانبهار أو الرفض فجعلوا الغـرب موضوعا للدراسة النقدية لإظهار ما في فكره من إيجابيات وسلـبيات معا ، والارتقاء بالعلاقة

معه إلى موقع الندية والمثاقفة البناءة . والجدير ذكره في هذا المجال أن الباحثين العرب أدركوا حقيقة علمية طالما غيبها بعضهم في السابق وهي أن الصورة السائدة الآن في الوطن العربي عن الغرب ليست نتاج الغرب نفسه بل نتاج مخيلة بعض المثقفين العرب عنه . وبالتالي لا بد من نقد تلك الصورة وتقديم رؤية علمية للغرب تقدمه على حقيقته وليس كما تتخيله أجهزة الإعلام العربية .

إن صورة الغرب عن الشرق ليست واحدة بل متنوعة ، غنية ، وأحيانا متناقضة. فالغرب غربان أو أكثر ، والعرب لا يرفضون الغرب بالمطلق بل يرفضونه إذا جاءهم في صورة المستعمر ، أو حين يحاول فرض ثقافته المادية ونزعته الإباحية عليهم ، أو حين ينحاز بالكامل إلى جانب المشروع الصهيوني متجاهلا كل شعاراته السابقة عن الحرية ، والإخاء ، والديمقراطية ، والعدالة الاجتماعية ، وحقوق الإنسان العربي . والغرب ليس شيطانا يجب رجمه كل يوم لكنه قطعا ليس ملاك الرحمة ولا رافعة التغيير الجذري في الوطن العربي . لذا لا بد من الحوار معه من موقع الندية أولا ، وعدم الانجرار وراء عولمة لا تقيم أي وزن لآخر بل تعتبر كما بشريا وطاقات وموارد طبيعية يجب توظيفها في خدمة الغرب المتفوق والساعي للسيطرة على العالم لكل الوسائل المتاحة .

من ناحية أخرى ، لم يعد المثقف العربي اليوم شديد الانبهار بالحضارة المادية الغربية التي لم تكن يوما بعيدة عن توليد نزعة شوفينية عنصرية حولت العالم كله إلى ملحق بالمركزية الغربية. وفي الوقت عينه ، لم تعد مقولة : «الغرب المادي والشرق الروحاني» تنطلي على أي من الباحثين الجديين . فمادية الغرب فيها الكثير من الممارسة الدينية التي تقوم بها آلاف الفرق الطائفية والمذهبية . كما أن روحانية الشرق لا تخلو من الممارسات الطقوسية التي لا تمت إلى الإسلام بصلة . و قد استغلت مقولة : «روحانية الشرق مقابل مادية الغرب» على نطاق واسع طوال القرنين التاسع عشر والعشرين . ونتج عنها عزل الفكر التنويري العربي عن مراكز التغيير في مختلف المجالات الاقتصادية والاجتماعية والسياسية والثقافية . كما أن الدعوة إلى محاربة الغرب باسم الحفاظ على الأصالة والهوية الدينية والتراث الإسلامي أدت ، في الممارسة العملية ، إلى مزيد من التبعية .

بعض الملاحظات الختامية حول
الذات وتحديات ثقافة الآخر

بعـد الأحداث الأليـمة التي شـهدتهـا السـاحة الدوليـة منذ ١١ أيلول ٢٠٠١ ، إنعدمت الثقة أو كادت بين العرب والغـرب، ولا بد من حوار ثقافي مسؤول وطويل الأمد لإعادة الاعـتبار للحوار بين الثقـافات والحضارات وليس للصـراع في ما بينها لكـي يعـيـد الثقـة المفـقـودة بـين الجانبـين . فـالغـرب ليس واحدا وليس مطـلقا بل يمتـاز بالتنـوع والتناقـضـات والصـراعات . والمجـتمـعـات العـربية بدورها ليـست واحدة بـل تمتاز أيضـا بالتنوع الثقـافي والديني والاجتـماعي . وبالتـالي ، آن الأوان لمراجعة معارفنا عن الغرب ولإعادة النظر في المسلمات الراسخة في أذهاننا عنه وبناء صور جديدة تساعد على تقـديم معرفة عقلانية وليس عاطفيـة أو انفعالية عن صورة المجتمعات العربية في الغرب . فالسـائد لدى العرب هي صورة الغرب الاستعماري الذي أشاع مناخا من الصدام والمواجهـة مع الشرق . وصورة الغرب هي دوما صورة الغرب المنتصر كـما عبر عنها فوكويامـا وهانتينغتنون ، وهو انتصار الأقوى سـياسيا واقـتصـاديا وعسكريا ومـعـرفيـا. لكن على المثقـفين العـرب نقد مـقولات «صـراع الحضارات» و «ما بعـد الحداثة» كونها تعبر فقط عن جـديد ايديولوجيا العولمة ، ولا تحمـل أي تجديد ثقافي .

إن تبادل صـور التعارف المتخـيلة بين الغرب من جهـة والعالم العربي من جـهة أخرى هي وليدة تاريخ طويل من المجموعة التخيـلية من الأفكار ، فثمة عوامل سلبية كـثيرة لدى الجـانبين تقـود إلى فـهم خـاطئ للآخـر . كـما أن سـؤال العـلاقـة بين الحضـارات سؤال تاريخي ، ولا ينبع إلا من واقـع سيرورة التـاريخ . أما الاخـتلاف الثقافي ، فليس سببا للنزاع بين الدول لكن من الممكن اسـتغلاله لتأجيج نزاع محتدم لأسباب غير ثقافية ، بل اقـتصادية في معظم الأحيان . والمطلوب تطوير الحوار البناء حول علاقة المجتمعات العربية بالغرب بمقدار تطوير هذا الحوار مع الباحثين الغربيين حول الموضوع عينه .

أما علاقة الأنا بالآخـر ، أي علاقة العربي بالغربي عبـر ما يوصف في الأدبيات الراهنة بالمثـاقفة فـهي تحمل في طياتهـا سمات إيجـابية وسلبـية معـا . لكن أحداث التاريخ ليست سـببا وحيد الجـانب لفهم علاقة العرب بالـغرب بل لا بد من البحث

عن مظاهر التفاعل بينهما عن طريق رصد المشكلات ذات الطابع الإيجابي أو السلبي، لقبول حضارة الآخر أو رفضها ، والاقتباس عنها أو الانكفاء على الذات تحت الحفاظ على الأصالة ومحاربة التغريب . ويلاحظ أن ثنائية القبول التام أو الرفض المطلق ما زالت سائدة في كثير من الدراسات العربية حول الغرب ، وهي عاجزة عن توليد معرفة دقيقة بالمشكلات القائمة ، ودعوة إلى القطع المعرفي مع مقولة حب الغرب أو كرهه ، ومد جسور علمية للتعاطي الواقعي معه . فالآخر ليس مجرد عنصر للحوار وإنما هو عنصر تكويني من عناصر الذات . كما أن دمج مفهوم الغرب لا يمكن أن يقود إلى دراسات علمية معمقة . فحداثة الغرب نتاج تطوره الاقتصادي والسياسي والثقافي والاجتماعي ، واقتباس تلك الحداثة لفرضها على مجتمعات أخرى كالمجتمعات العربية تقود بالضرورة إلى التغريب وليس إلى التحديث كما توهم البعض . فالحداثة تعبير عن تطور بنى اجتماعية قادرة على استيعاب علوم العصر ، من أي مصدر كان وليس من الغرب وحده ، وتمثلها والإبداع فيها لمواجهة متطلبات المرحلة التاريخية التي يعيشها هذا المجتمع . وقد آثر العرب اقتباس الكثير من التكنولوجيا الغربية أو العلوم العصرية لكنهم رفضوا تمثل أو استيعاب المقولات الفلسفية ، والاجتماعية ، والاقتصادية ، والسياسية ، والثقافية التي أبدعت تلك العلوم . ولم يعد مفيدا التذكير بمقولة الشاعر الإنكليزي المشهور كيبلنغ Kipling أن: «الشرق هو الشرق والغرب هو الغرب ولن يلتقيا» في حين أن كاتبة إنكليزية أخرى هي فريا ستارك Freya Stark روجت لمقولة أخرى هي : «الشرق هو الغرب» . ورأى الشاعر الألماني الكبير غوته Goethe: «أن من يعرف نفسه يعرف الآخرين . الشرق والغرب لا يمكن بعد أن يفترقا» .

الغرب متعدد ، والعرب لا يرفضون الغرب بالمطلق بل يرفضونه إذا جاءهم في صورة المستعمر ، أو حين يحاول فرض ثقافته المادية ونزعته الإباحية عليهم ، أو حين ينحاز بالكامل إلى الباطل متجاهلا كل شعاراته السابقة عن الحرية ، والإخاء ، والديمقراطية ، والعدالة الاجتماعية ، وحقوق الإنسان العربي .

فحوار الحضارات وليس الصراع في ما بينها هو الطريق الوحيد لبناء فضاء حضاري يؤسس فعلا لنظام عالمي جديد . لقد آن الأوان لخروج العرب من إشكالية خادعة تقول بالاستفادة السريعة من تقدم التكنولوجيا الغربية مقابل الرفض الشديد للمقولات العقلانية التي أنتجت التكنولوجيا في الغرب . فبإمكان أي مشروع

نهضوي عربي جـديد أن يقيم التوازن ما بين ضرورة الاستفـادة القصوى من ثمرات التقـدم التكنولوجي العالمي دون عقدة نـقص ، مع رفض صريح للمقولات السلبـية التي ترافق ذلك التقدم وتزيد من تخلف المجتمـعات العربية . وذلك يتطلب التمسك بمقولات الثـقافات الإنسانيـة دون سواها والتطلع إلى المستـقبل بنظرة إنسانيـة تحمي التراث والأصالة دون أن تتنكر للحداثة والعلوم العصرية .

ختامـا ، بعد تلاقي الشرق مع الغرب لن يفـترقا أبدا ، هذا ما توقـعه غوته . لذا بات عليهـما أن يتـحاورا ليتـفاعلا بـعمق . وأفضل الحـوار ما كان من مـوقع الندية لحماية المصالح المشتركة في جمـيع المجالات ، وبناء نظام عالمي جديد بعيد كل البعد عن نزعات الهيمنة الثقافية ، والاستعلاء .

مصادر الدراسة

الأرناؤوط ، محمد (محرر) : «العـرب والتحديات السياسية والاقتصادية والثـقافية للعولمة» ، منشورات جامعة آل البيت ، الأردن ٢٠٠٠ .

أمين ، سمير ، وغليون ، برهان : «حوار الدولة والدين» ، المركز الثقافي العربي، بيروت ١٩٩٦ .

أومليل ، علي : «مواقف الفكر العربي من المتغيرات الدولية : الديموقراطية ، عمان ، ١٩٩٨ .

بركـات ، حليم : «المجتـمع العربي في الـقرن العـشرين ، بحث في تغـير الأحـوال والعلاقـات»، مركـز دراسات الوحدة العربية ، بيروت ٢٠٠٠ .

حريق ، إيليا : «الديموقراطية وتحديات الحداثة بين الشرق و الغرب»، دار الساقي ، بيروت ٢٠٠١ .

حسيب ، خير الدين (مشرف) : «مستقبل الأمـة العربية ، التحديات والخيارات» ، التقرير النهائي لمشروع استشراف مستقبل الوطن العربي ، مركز دراسات الوحدة العربية ، بيروت ١٩٨٨ .

الدوري ، عبـد العزيز : «الـتكوين التاريخي للأمـة العربيـة» ، مركـز دراسات الوحـدة العربيـة ، بيروت ١٩٨٤ .

الريحانـي ، أمين : «تناغم الثقـافات ووحدة الإنسـان» ، ندوة نظمت في «قرنـة شهوان» بجـبل لبنان في أيلول ١٩٩٩ ، ثم نشرت أعمالها في العام نفسه .

زحلان ، أنطوان : «العربي وتحديات العلم والتقانة» ، مركز دراسات الوحدة العربية ، بيروت ١٩٩٩ .

زريق ، قسطنطين : «ما العمل ؟ حـديث إلى الأجيال العربية» ، مركز دراسات الوحـدة العربية ، بيروت ١٩٩٨.

سعيد ، ادوارد : «صور المثقف» ، ترجمة غسان غصن ، دار النهار ، بيروت ١٩٩٦ .

== : « الثقافة والإمبريالية» ، ترجمة كمال أبو ديب ، دار الآداب ، بيروت ١٩٩٧ .

ضاهر ، مسعـود : «النهضة العربية والنهضـة اليابانية : تشابه المقدمات واختـلاف النتائج» ، سلسلة عالم المعرفة ، الرقم ٢٥٢ ، الكويت ١٩٩٩ .

العلوي ، سعيـد بن سعيد : «الوطنيـة والتحديثية في المغـرب» ، مركز دراسات الوحدة العـربية ، بيروت ١٩٩٧ .

العلايلي ، الشيخ عبد الله : «دستور العرب القومي» ، الطبعة الثانية ، دار الجديد، بيروت ١٩٩٦ .
محفوظ ، عصام : «حوار مع متمردي التراث» ، دار رياض الريس ، بيروت ٢٠٠٠.
مراد ، محمود (محرر) : «نحو مشروع حضاري عربي» ، وكالة الأهرام ، القاهرة ١٩٩٤ .
مرزوقي ، أبو يعرب: «آفاق النهضة العربية ومستقبل الإنسان العربي»، دار الطليعة، بيروت ١٩٩٩ .
مركز دراسات الوحدة العربية (ناشر) : «دراسات في التنمية والتكامل العربي»، بيروت ١٩٨٢ .
=== (ناشر) : «أزمة الديموقراطية في الوطن العربي» بيروت ١٩٨٤.
=== (ناشر) : «الوحدة العربية : تجاربها وتوقعاتها» بيروت ١٩٨٩.
=== (ناشر) : «المجتمع المدني في الوطن العربي ودوره في تحقيق الديموقراطية» بيروت ١٩٩٢ .
=== (ناشر) : «التحديات الشرق أوسطية الجديدة والوطن العربي ، بيروت ١٩٩٤.
=== (ناشر) : «التنمية البشرية في الوطن العربي» بيروت ١٩٩٥ .
=== (ناشر) : «العرب والعولمة» بيروت ١٩٩٩ .
=== (ناشر) : «العرب وتحديات النظام العالمي» ، بيروت ١٩٩٩ .
=== (ناشر) : «الوطن العربي بين قرنين : دروس من القرن العشرين وأفكار للقرن الحادي والعشرين» ، بيروت ٢٠٠٠ .
=== (ناشر) : «نحو مشروع حضاري نهضوي عربي» ، بيروت ٢٠٠١ .
=== (ناشر) : «نحو مشروع حضاري نهضوي عربي» بيروت ٢٠٠١.
=== (ناشر) : «العرب . . . إلى أين؟ « بيروت ٢٠٠٢ .
مركز الدراسات الاستراتيجية والبحوث والتوثيق (ناشر) : «الغرب وبقية العالم بين صدام الحضارات وحوارها» ، بيروت ٢٠٠٠ .
المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم (ناشر) : «مستقبل العربية في القرن الحادي والعشرين» ، تونس ١٩٩٨ .
=== (ناشر) :»الثقافة العربية وثقافات لعالم : حوار الأنداد» ، تونس ١٩٩٩.
مؤسسة رينيه معوض (ناشر) ندوة : «عصر النهضة : مقدمات ليبرالية للحداثة» ، بيروت ٢٠٠٠ .
مؤسسة عبد الحميد شومان (ناشر) : «الوطن العربي وخيارات المستقبل» عمان ٢٠٠٠.
=== (ناشر) : «العرب وتحديات القرن الحادي والعشرين» ، عمان ٢٠٠٠ .
=== (ناشر) : «النهضة العربية الثانية: تحديات وآفاق» ، عمان ٢٠٠٠.
=== (ناشر) : «الواقع العربي وتحديات الألفية الثالثة» ، عمان ٢٠٠٢.
النقيب ، خلدون : «آراء في فقه التخلف : العرب والغرب في عصر العولمة» ، دار الساقي ، بيروت ٢٠٠٢ .
يسين ، السيد (محرر) : «العرب واليابان : حوار عربي ياباني حول الحضارة والقيم والثقافة» ، عمان ١٩٩٢ .

Conarad ,Lawrence: "The Formation and Perception of thr Modern Arab World" , Princeton 1990 .
Fondation Temimi pour Ia Recherche Scientifique (Publications de IA) :
- " Role des institutions de recherché en scienes humaines et sociles dans les pays Arabes et en Turquie " , Zaghouan,Tunisie,1995.
- " Methodologie occidentale en sciences humaines et socials sur les pays Arabes et la Turquie " Zaghouan,Tunisie,1996.
- " La ccoperation scientifique entre I, Europe , Ie Monde Arabe et la Turquie en sciences humaines et socials " Zaghouan,Tunisie,1998.
- " Crise de la recherché en sciences humaines et socials en Tunisie et dans les Pays Arabes " , Zaghouan,Tunisie,1999.
Ibrahim , Ibrahim (editor) : "Arab resources : the transformation of a society" ,
Georgtown University , center for contemporary Arab Studies , 1983.
Kennedy , Paul : "Preparing for Twenty - First Century " , New York 1993 .
Universite Libanaise (Editeur) : " Francophonie et dialogue de culture dans le Monde Arabe " , Beyrouth 2001 .



مستقبل اللغة العربية
في ظل صراع الحضارات

غسان عبد الخالق ◆

مقدمة :

سواء كان الـفيلسوف الألماني هيردر (١٧٤٤-١٨٠٣م) هو أول من قـال بأولية اللغة على العقل أو لم يكن[1]، فإن من المؤكد أن الإنسان مـحتاج إلى لغة أولا كي يتمكن من التفكير ثانيـا. ثم تأخذ العلاقة بعد ذلك بين اللغة والتفكيـر طابعا جدليا، أي أن الأمم تفكر كما تتكلم وتتكلم كما تفكر، فتتموضع الآليات والأنماط تفكيرها في لغاتهـا وتتسرب أسـاليب ومستـويات تعبيـرها إلى هذه الآليات والأنماط فتـغدو جـزءا منها. وهـو ما يرفع تلقـائيـا أغلوطة الفـصل بين اللفظ والمعنى ويجـعل منهـا محض ثنـائية صورية تسـوغ ذلك التصـور الساذج للغـة على أنها محـض وسيلة أو حامل أو وعاء للموضوعات والثقافات والأفكار.

وإن كان ثمة أمة ينطبق عليها قول هيردر إلى حد بعيد فهي الأمة العربية ، ليس لأنها تفكر كمـا تتكلم وتتكلم كما تفكر فحـسب، بل لأن حامل رسالتهـا الحضارية إلى العـالم هو محـمـولها في آن، كـمـا أن لغتـهـا مثلت المنـطلق الأساس لمشـروع

◆ باحث وأكاديمي من الأردن.

التدوين، مشروع الانتقال من طور الثقافة الشفاهية إلى طور الثقافة الكتابية.[٢]

إن الكلام على مستقبل اللغة العربية لا ينبغي بحال من الأحوال أن ينظر إليه على أنه ضرب من (الفاشية اللغوية) كما يحلو لبعض دعاة مقولة صراع الحضارات/ صراع اللغات أن يقولوا. إذ علاوة على أن (اليونسكو) تولي مسألة حفظ وتطوير اللغات الحية بوجه عام واللغات الرئيسية في العالم بوجه خاص عنايتها الفائقة بدليل تخصيصها يوما عالميا للاحتفال باللغة الأم[٣]، فإن أحدث الدراسات والإحصاءات في العالم تومئ إلى أن مسألة حفظ ونشر وتطوير اللغات الوطنية والقومية تتصدر لائحة أولويات وميزانيات الدول الكبيرة والصغيرة على حد سواء. ويكفي أن نشير بهذا الخصوص إلى أن ايرلندا - رغم أنها من أفقر البلدان الأوروبية - قد أنشأت وكالة للغة الايرلندية وأنفقت أموالا باهظة للمحافظة عليها، كما أن إندونيسيا خصصت شهر أكتوبر ليكون شهرا قوميا للغة الإندونيسية من كل عام. وتنفق ألمانيا ٥٠٠ مليون مارك ألماني لخدمة اللغة الألمانية. أما فرنسا فقد أنفقت عام ١٩٧٧ (٢٥-٣٠) بليون فرنك فرنسي لخدمة اللغة الفرنسية. وتستخدم الولايات المتحدة خمس هيئات دولية على الأقل لترويج اللغة الإنجليزية. وتبلغ الميزانية السنوية البريطانية للإنفاق على اللغة الإنجليزية ٢٠٠ مليون جنية إسترليني. أما أسبانيا فقد خصصت عام ١٩٩١ (٧٥ مليون) دولارا لخدمة اللغة الأسبانية.[٤]

اللغة العربية في ظل (صراع الحضارات)

يفرد صموئيل هنتنغتون الفصل الثالث من كتابه «صدام الحضارات» للكلام على مدى صحة القول. بوجود حضارة عالمية في ضوء معياري التحديث والتغريب، ويخص اللغة في هذا الفصل بعنوان فرعي مستقل. وانسجاما مع اعتقاده الراسخ بأن العالم مرشح لمزيد من الاستقطاب الحضاري وليس لمزيد من الانفراج الحضاري بوجه عام وأن الغرب مرشح لتهديدات حضارية قادمة، فإنه لا يدخر وسعا لتقويض اطمئنان القائلين بأن (الإنجليزية هي لغة العالم). مؤكّداً أن الدليل الوحيد الذي يمكن الاستناد إليه كفيل بنفي هذه الطمأنينة.

ووفقا لهذا الدليل (بيانات البروفيسور سيدني كلبرت/ جامعة واشنطن - سياتل، والتي تشمل الفترة (١٩٥٨-١٩٩٢) يتبين لهنتنغتون أن ثمة انخفاضا

ملموسا على مستوى العالم في عدد الناطقين بالإنجليزية والفرنسية والألمانية والروسية واليابانية في المقام الأول، وأن ثمة انخفاضا أيضا قد طرأ على عدد الناطقين بالماندارينية الصينية. وأن هذا الانخفاض تناظره زيادة ملموسة على عدد الناطقين بالهندية والمالاوية والعربية والبنغالية والإسبانية والبرتغالية. ويخلص هنتنغتون إلى أن نسبة الناطقين بالإنجليزية قد هبطت على مستوى العالم من نسبة ٨ر٩٪ عام ١٩٥٨ إلى نسبة ٦ر٧٪ عام ١٩٩٢، وهو ما يدعوه إلى القول بأن اللغة التي تبدو غريبة لـ ٩٢٪ من البشر لا يمكن أن تكون لغة العالم، بل وسيلة للاتصال بين الثقافات نظرا لأنها أصبحت (منزوعة العرقية)، لهذا فلن تكون مصدرا للهوية الاجتماعية.

يمكننا الحدس بأن هنتنغتون قلق جدا لأن اللغة العربية تبعا للإحصاءات التي يوردها هو قد سجلت أعلى ارتفاع في نسبة الناطقين باللغات الرئيسية على مستوى العالم فقفزت من ٧ر٢٪ إلى ٥ر٣٪ عام ١٩٩٢. فيما ظلت (الماندارين) تتصدر قائمة اللغات في العالم رغم الانخفاض الطفيف الذي طرأ على نسبة الناطقين بها (٦ر١٥٪ عام ١٩٥٨، ٢ر١٥٪ عام ١٩٩٢) وهو ما يثير قلقه الصريح ويدعوه إلى التحذير من أن تدهور قوة الغرب تدريجيا أمام الحضارات الأخرى سوف يفضي إلى التراجع التدريجي لاستخدام الإنجليزية التي سيتخلى مكانها للماندراين إذا حلت الصين محل الغرب كحضارة سائدة، ومن نافل الحديث القول أن قلقه جراء إمكانية صعود الحضارة الإسلامية ولغتها العربية لا يقل عن قلقه جراء صعود الحضارة الصينية ولغتها الماندارين.

وفي ضوء تجربة الهند يلاحظ هنتنغتون أن استخدام الإنجليزية في المجتمعات غير الغربية يتزايد في أوساط النخب لأسباب تتصل برغبتها في تمييز نفسها عن فئات المجتمع العادية ولتسهيل اتصالها بالغرب. كما يتزايد على مستوى الجامعات لتحسين فرص الطلبة الخريجين في الحصول على عمل في خضم المنافسة الكونية على رأس المال البشري. لكنه ينبه في المقابل على أن تزايد الضغوط الاجتماعية والسياسية وتزايد المؤسسات الديموقراطية ونسبة مشاركة الناس العاديين في هذه المؤسسات يؤدي غالبا إلى انهيار اللغات الغربية وسيادة اللغات القومية.

إن توزيع اللغات في العالم وعبر التاريخ، عكس وما زال يعكس - على حد قول هنتنغتون - توزيع القوة العالمية. ذلك أن اللغات الأوسع انتشارا (الإنجليزية،

الماندارين، الإسبانية، الفرنسية، العربيــة، الروسية) قد مثلت لغات (دول إمبراطورية) أرغمت شعوبا أخرى على استخدام لغاتها.

ولأن التحــولات في توزيع القوة العالميـة تؤدي عادة إلى تحولات في اســتخدام اللغات، كــما يؤكــد هنتنغتون وتؤكــد وقائع التــاريخ الحضاري، فــإن اللغة العــربية ستكون مستهدفة – إذا شئنا التعبير بلغــة متشائمة أو مندوبة للنهوض إذا شئنا التعبير بلغة مــتفائلة، بالنتــيجة والمحصلــة ومن أي زاوية نظرنا إليها في ظل تعــالي الاقتناع بمقولة صدام الحضارات في الغرب. سواء افتــرضنا أن الغرب سوف يتجه إلى تأكيد هيمــنته على الوطن العــربي لتزايد إحــساســه بالقوة بوجــه عام، أو لتــزايد إحســاسه بالخوف من أن تحل القوة الصينية محله بوجــه خاص، أو افترضنا أنه سوف يتجه إلى تأكيد هيمنته لتزايد إحساســه بالخوف من أن تحل القوة الإسلامية محله بوجه أخص، فإن اللغة ســتكون أحد وسائل الغرب للهجــوم. وفي كل هذه الفروض سوف تكون اللغــة العربيــة أهم وسائل الدفــاع وأكثــرها عــرضة للتــأثر بقانوني الإزاحــة والطرد المركزي تدريجيا.

اللغة العربية في ظل العولمة

قد يضطلع تعــبير مــثل (دكتاتورية السوق العــالمي) بتقديم وصف كــاف لجوهر العولمة. لكن تعبيرا مثل (دكتاتورية ذات مسؤولية محدودة) يبدو أكثر دقة في وصف جوهر الــعولمة وسلبــياتها. وهو تــعبيــر استــخدمــه كل من بيتــر مارتين وشــوماك في كــتــابهــمــا المشــهــور (فخ العــولمة) لاســتــيــفاء الــوجهــين اللذين تنطوي عليــهــمــا العولمـــــة(٦)، فهي من جــهة لا تمتلك أدنى قــدر من التســامح إزاء ضرورة توحــيد الاقتصــاد العالمي تحت مظلة واحدة بلا حدود وطنية أو هويات وإزالة أية عــقبة يمكن أن تعترض هذه الضرورة، دولة كانت أم شعبا أم ثقافة أم تاريخا. وهي من جهة ثانية غير مــعنية بأية آثار سياســية أو اقتصــادية أو اجتماعــية أو ثقافية يمكــن أن تنشأ جراء إصرارها على المضي في طريقــها المحتوم الذي لا طريق غــيره كما يصر دعــاتها على الاعتقاد.

ويوضح مــراجع الكتاب هذه المفــارقة بالقــول : (... دأب هؤلاء المنظرون على إطلاق تعميمات ذات طابع غير ديموقراطي وشمولي وغــير مبرر علميا، كالقول مثلا

: «إن مراعاة البعد الاجتماعي واحتياجات الفقراء أصبحت عبئا لا يطاق»، و «إن دولة الرفاه تهدد المستقبل، وإنها كانت مجرد تنازل من جانب رأس المال إبان الحرب الباردة... وإن شيئا من اللامساواة بات أمرا لا مناص منه»). ويزيدها إيضاحا في معرض التعليق على أوهام القرية الكونية المتشابهة فيقول : (بخلاف التوحد التلفزيوني الذي يربط بين من يعيشون في أفريقيا وآسيا وكليفورنيا، وبخلاف بضع مدن تتركز فيها وسائل الصناعة الحديثة والتقنيات العالية، وتتصل ببعضها البعض وبالعالم الخارجي أكثر من اتصالها بالبلاد التي تنتمي إليها، فإن الجزء الأعظم من العالم يتحول، خلافا لذلك، إلى جزر منفصلة، وإلى عالم بؤس وفاقة، ويكتظ بالمدن القذرة والفقيرة)[٧].

ورغم أن كلا من بول هيرست وجراهام طومبسون لا يماريان في كتابهما (ما العولمة؟) بخصوص استئثار مفهوم العولمة باعتناء عالمي قل نظيره، وعلى كل الصعد والمستويات، إلا أنهما يؤكدان حقيقة ليست مفاجئة تتمثل في (أن العالم لا يزال أبعد عن أن يكون كونيا بحق،.. لأن تدفقات التجارة والاستثمار والأموال تتركز في ثلاثي أوروبا واليابان وأميركا الشمالية) وهو ما يدعوهما إلى عنونة مدخل كتابهما بعنوان دال جدا : (هل العولمة خرافة ضرورية ؟ !)[٨].

وأخيرا فإن مستقبل اللغة العربية منوط أولا وآخرا بتغيير الصورة النمطية لمدرس اللغة العربية، إذ مهما استفضنا في استشراف آفاق استنهاض اللغة العربية، فإن أس التقاعس يتمثل في إعادة تأهيل وبناء شخصية مدرس اللغة العربية على النحو التالي:

أولا : الاعتناء باستقطاب طلبة من ذوي المعدلات المرتفعة ويرغبون بدراسة اللغة العربية فعلا، بدلا من أن تعيش أقسام اللغة العربية على طلبة ذوي معدلات منخفضة جدا واضطروا لدراسة اللغة العربية لأنه لم تتح لهم فرص الالتحاق بتخصصات دراسية أخرى.

ثانيا : توجيه مباحث اللغة العربية وجهة وظيفية اتصالية حرصا على إكساب اللغة العربية سمات المعاصرة والعملية ودرءا لتهمة التلقين وفائض البلاغة عنها.

ثالثا : ربط تدريس اللغة العربية بفروع المعرفة العلمية المعاصرة، حرصا على إطلاع جيل من المدرسين المعاصرين.

رابعا : توجيه طلبة اللغة العربية للعمل في قطاعات متعددة سوى التدريس، مثل

التـدقيق اللغـوي و التحـرير الصـحفي و التـرجمـة و العلاقـات العامـة و السياحة والسلك الدبلوماسي.

خامسا: إكساب طلبة اللغة العربية ثقافة فكرية رفيعة موروثة ومعاصرة، بغية توسيع آفاقهم و إكسابهم القدرة على مناقشة وتحليل قـضايا العصر والتعبـير عنها بلغة سليمة.

الهوامش

(١) انظر : الموسوعة الفلسفية، روزنتال و يودين، ترجمة : سمير كرم، دار الطليعة، ط ٥، بيروت ١٩٨٥، ص ٥٥٧.

(٢) انظر : تكوين العقل العربي، محمد عابد الجابري، دار الطليعة، ط ٢، بيروت ١٩٨٥، ص ٧٥- ص ٨٨.

(٣) تحتفل اليونيسكو سنويا بهذا اليوم في الحادي والعشرين من شهر شباط.

(٤) انظر : اللغة والاقتصاد، فلوريان كولماس ترجمة أحمد عوض، سلسلة عالم المعرفة، الكويت ٢٠٠٠، ص ١٤٤- ص ١٤٨.

(٥) صدام الحضارات، صموئيل هنتنغتون، ترجمة : طلعت الشايب، دار سطور، ط٢، القاهرة ١٩٩٩، ص ٩٨ - ١٠٦.

(٦) انظر : فخ العولمة - الاعتداء على الديموقراطية والرفاهية، هانس بيتر مارتين وهارالد شومان الدشومان، ترجمة : د. عدنان عباس علي، سلسة عالم المعرفة، الكويت ١٩٩٨، ص ٨٧ وما بعدها.

(٧) المرجع السابق، ص١١.

(٨) انظر : ما العولمة - الاقتصاد العالمي وإمكانات التحكم، بول هيرست وجراهام طومبسون، ترجمة : د. فالح عبدالجبار،سلسلة عالم المعرفة، الكويت ٢٠٠١، ص ٩ وما بعدها.



دور الأزهر فى الحياة الثقافية قبل عصر النهضة

محمد الشهودى ◆

اتسمت الثقافة العربية الإسلامية بشيوعها بين كثير من الدارسين خارج المؤسسات التعليمية ودور العبادة، فهي قريبة المنال من جماهير الناس، يجدونها فى بيوت العلماء، ومنتديات الأدباء، وفي دكاكين الوراقين، ونساخ الكتب، ويجدونها فى محاضر الصوفية، والوعاظ، وفي مكتبات عامة أو شبه عامة يغشاها الناس فى بيوت العيان ومحبي المخطوطات.

والثقافة العربية الإسلامية من هذه الناحية أي من ناحية شعبيتها تختلف اختلافاً كبيراً عن الثقافة اللاتينية في القرون الوسطى، إذ كانت مجهولة خارج أديرة الرهبان ومدارس الكنائس في أوروبا المسيحية.

وعلى الرغم من أن الثقافة الإسلامية خلال عصورها الطويلة لم تكن مقصورة على مساجد العلم التي تقام فيها حلقات التدريس وإنما نافست المساجد في بعض مراحل تاريخ المدارس التي أنشأها رجال الدولة في المدن الكبيرة. إلا أن حلقات ومعاهد الدراسة في المساجد كانت لها خصوصية ما.

كما أن هذه المساجد العلمية لم تكن منعزلة داخل أقطارها، ولم تمارس نشاطها

◆ أكاديمي من جمهورية مصر العربية.

خلف أسوار تحجبها عن التيارات الفكرية العامة التي عاشتها الجماعة الإسلامية، ولم تكن بمنأى عن المدارس الثقافية الكبرى التى شملت الحياة الإسلامية فى المراحل التاريخية المتعاقبة.

وقبل عصر النهضة كان الأزهر من أبرز المساجد التي تركزت فيها الحركة العلمية والفكرية، وارتبط به جمهور الناس في العالم الإسلامي، ومع ذلك فإن التأثير الفكري والثقافي للأزهر لم يلق الاهتمام الكافي وكثيراً ما يعوز الباحث النصوص والوثائق عن حقب ممتدة من تاريخ هذا المسجد ودوره.

التأسيس والعهد الفاطمي :

حكم الفاطميون إفريقية قبل تحول خلافتهم إلى مصر أكثر من نصف قرن، وكانت آمالهم تتجه إلى هذه البلاد، لحسن موقعها الجغرافي الذي يساعدهم علي الإغارة على بلاد الدولة العباسية، وصلاحيتها لنشر الدعوة الإسماعيلية، ولذلك لم يكد جوهر يستقر في مصر، حتى أسس مدينة القاهرة في سنة ٣٦٢ هـ ، وأصبحت مركزاً رئيسياً لنشر الدعوة الفاطمية[١] وكان بناء مسجد يجتمع فيه المسلمون للصلاة أول ما كانت ترمي إليه سياسة أمراء المسلمين، وخاصة عند تأسيسهم عاصمة جديدة لما يفتحونه من بلاد، وكان الفاطميون رأوا من الحزم ألا يأخذوا السنين على غرة في مبدأ حكمهم، بإضافتهم إلى الخطبة هذه العبارة : السلام على الأئمة أباء أمير المؤمنين المعز لدين الله، وما كاد جوهر يضع أساس القاهرة حتى شرع في بناء مسجد يتلقى الناس فيه عقائد المذهب الفاطمي[٢] ، وقد شرع في بناء الأزهر – في رأي المقريزي – حول منتصف سنة ٣٥٩ هـ، وانتهى من بنائه في رمضان سنة ٣٦١ هـ، أي بعد دخوله مصر بنحو سنتين[٣] .

هذا والجامع الأزهر رابع المساجد الجامعة فى حواضر مصر، فقد بنى عمرو بن العاص بمدينة الفسطاط الجامع المعروف بجامع عمرو فى سنة ٢١ هـ، وكان يطلق عليه : المسجد الجامع، وتابع الجوامع، والجامع العتيق، ثم أسس العباسيون مسجداً ثانياً انشأه والي مصر صالح بن علي العباسي، عرف بجامع العسكر، وقد ظل قائماً حتى فتح جوهر مصر، ولكن أزاله بدر الجمالي الذي هدم مدينة العسكر لتجميل مدينة القاهرة، وبنى أحمد بن طولون في مدينة القطائع، الجامع الذي لا يزال يعرف

باسمه ، وما زال يأتيه السّواح والزوار، وقد أثر عنه أنه قال حين عزم على بنائه : أريد أن أبني بناء، إن احترقت مصر بقي، وإن غرقت بقي، فقيل له يبنى بالجير والرماد والآجر الأحمر القوي على النار إلى السقف، ولا يجعل فيه أساطين رخام، فإنه لا صبر له على النار، ولهذا بقي هذا المسجد إلى اليوم على الرغم من تخريب مدينة القطائع وسقوط الطولونية على يد محمد بن سليمان الكاتب قائد العباسيين سنة ٢٩٢ هـ [٤، ٥].

وقد اختلفت الأراء حول تسمية الأزهر بهذا الاسم، فقيل إنه أطلق عليه أول الأمر اسم جامع القاهرة ثم سمي باسمه الحالي نسبة إلى السيدة فاطمة الزهراء، والتي ينتسب إليها الفاطميون[٦] .

ولقد أسهم الأزهر في العهد الفاطمي بنصيب كبير في الحركة العلمية، حيث تعقد فيه حلقات لدراسة الدين واللغة والأدب والقراءات والنحو والمنطق والفلك، كما كان مركزاً للتعريف ببعض نواحي الحياة الرسمية في الدولة، فكانت تعقد فيه الاجتماعات الهامة وتصاغ الاتفاقيات الرسمية، كما كان مركز الاحتفالات الرسمية، وفر(الفاطميون للأزهر خيرة فقهاء وعلماء الشيعة وقضاتها وأغدقوا عليهم المال والعطايا ونقلوا إليه كثيراً من الكتب من مختلف الخزائن، وشجعوا طلاب العلم من البلاد الإسلامية الأخرى للالتحاق به، وكانوا بين الوقت والآخر يجرون توسعاً فى مبانيه وأروقته، وخصصوا أموالاً ثابتة لتنفق على الأزهر وطلابه[٧] .

وفى ظل الدولة التي أنشأت الأزهر وكلأته برعايتها ما يبلغ قرنين من الزمان من منتصف القرن الرابع إلى منتصف القرن السادس، أراد الفاطميون فيهما تحقيق أهداف وطموحات كبرى، بإقامة مراكز للتثقيف وللنشاط العلمي وللتأليف في المجالات المتعددة، فأنشأوا دار العلم في القاهرة، وجعلوا في قصر الخلافة مكتبة ضخمة تلحق بها قاعات للدروس، وأنشأوا المساجد والأزهر أولها، واستقدموا العلماء من كل بقعة في العالم الإسلامي، ورتبوا لهم الوظائف ومنحوهم الألقاب وشجعوهم على التأليف، وأقاموا مواسم واحتفالات لمناسبات تتصل بمعالم عقيدتهم وتركوا للمذاهب الإسلامية الأخرى أن تفصح عن نفسها لكي يجادلوها ويدحروا أنصارها ويجتذبوهم إلـــى مذهبهم[٨] .

والسؤال الآن عن الدور الذي أسند للأزهر، الذي اصطلح به في المجال الواسع

للنشاط العلمي والتثقيفي، يذكر الدكتور محمد كامل حسين في كتاب «في أدب مصر الفاطمية» أن الجامع الأزهر لم تقتصر حلقاته على المذهب الإسماعيلي وإنما قامت فيه حلقات لمذاهب أخرى(٩) .

لقد أراد الفاطميون أن يكون الجامع الأزهر مقر دعوتهم المذهبية، ولكنه بفضل يعقوب بن كلس(*)، أصبح جامعة كبرى لعلوم الدين، وفي جملتها علوم الشيعة، وبهذا أخرج الأزهر عن الهدف الفاطمي إلى هدف أوسع، فيه إرضاء لشتى الرغبات الفكرية والمذاهب المختلفة(١٠).

ففي هذا المسجد اتخذت الدعوة الفاطمية مكاناً لها بين أماكن أخرى، وفيه عقد أول اجتماع بمصر للاحتفال بعيد الغدير، وفى ذلك يروي المقريزي أنه في يوم الغدير ثمانية عشر من ذي الحجة سنة ٣٦٢ هـ، اجتمع الناس بجامع القاهرة والقراء والفقهاء والمنشدون، فكانوا جمعاً عظيماً أقاموا إلى الظهر، ثم خرجوا إلى القصر فخرجت إليهم الجائزة، وكان هذا أول ما عمل بمصر، وبالجامع الأزهر، كان داعي الدعاة يعقد مجلساً للنساء يلقي عليهن شيئاً من علوم أهل البيت، وفيه جلس القاضي عبد العزيز بن محمد بن النعمان وابتدأ في قراءة كتاب جدّه «اختلاف أصول المذاهب» ويذهب المقريزي إلى أن أول ما عرف من إقامة درسٍ من قبل السلطان بمعلوم جار لطائفة من الناس بديار مصر في خلافة العزيز بالله نزار، وعمل ذلك بالجامع الأزهر، ويقول القلقشندى إنّ الوزير أبا الفرج يعقوب بن كلس... سأل العزيز بالله في جملة رزق جماعة من العلماء كانوا بمسجد القاهرة وأطلق لكل منهم كافيته من الرزق وبنى لهم بجانب الجامع الأزهر.. فإذا كانوا يوم الجمعة حلقوا بالجامع بعد الصلاة وتكلموا في الفقه، وأبو يعقوب القاضي الخندق رئيس الحلقة والملقي عليهم إلى وقت العصر وكانوا سبعة وثلاثين نفراً.

ودور الأزهر لم يقتصر على هذا فحسب بينما الأزهر وسائر المساجد الأخرى التي أنشأها الفاطميون في القاهرة ومنها مسجد الحاكم كانت منابر عامة ومقراً للاحتفالات الدينية ومسارح تغشاها مواكب الخلفاء في أيام الجمع والأعياد بكل ما

(*) أو الفرج يعقوب بن كلس.. كان وزيراً في الدولة الفاطمية حتى عهد العزيز بالله، وكان صاحب منزلة خاصة لدى سلاطين الدولة الفاطمية، صاحب فكرة التقريب مذهبياً بين السلطان والرعية عن طريق نشر الثقافة الإسماعيلية وتأصيلها.

يحيط بها من أبهة وفخامة تظهر هيبة الدولة وتكون مصدر بهجة للناس، يؤكد هذا ما ذكره الدكتور عبد اللطيف حمزة في كتابه «الحركة الفكرية في مصر في العصرين الأيوبي المملوكي الأول» عن كتاب الفلك الدوار من أن القضاة في العصر الفاطمي كانوا يتثقفون أولاً في الأزهر، حتى إذا أتموا الدراسة أدخلوا إلى دار العلم التي كان يرأسها داعي الدعاة، وما نقله أيضاً عن المقريزي من أن الناس ازدحموا مرة لسماع القاضي محمد بن النعمان «وكان داعي الدعاة» فمات منهم أحد عشر رجلاً من شدة الزحام، فمثل هذا الزحام لا يكون إلا حول محاضرات عامة شعبية النزعة تلقى في مساجد واسعة كبيرة كالأزهر ومسجد الحاكم، لا حول دراسات علمية تعالج أموراً فلسفية وجدلية، فهذه الأخيرة كانت لها أوقات أخرى، ويشارك الأزهر فيها مراكز عدة، فحسب رواية المقريزي أن يعقوب بن كلس «لما تولى الوزارة رتب في داره العلماء والفقهاء وألف كتاباً في الفقه يتضمن ما سمعه من المعز لدين الله ومن ابنه العزيز بالله مما يدل على أن بيوت كبار القائمين بالدعوة كانت مركزاً آخر لتخريج العلماء المتخصصين.

وفكر يعقوب بن كلس في مزيد من التقدم نحو أهدافه البعيدة المرامي، وكان مشروع «الجامعة الأزهرية» أهم مشروع عمل فيه على إعلاء مكانته والعناية بالوافدين عليه من طلاب العلم وهواة البحث والتحصيل.

فعمل بن كلس على إنشاء أروقة متعددة بصحن الجامع الأزهر لشتى الطلاب الوافدين عليه وخصص لكل فئة من أولئك الغرباء رواقاً يجتمع فيه أهل القطر الواحد فلا يحسون اغتراباً ولا نقصاً ويشعرون بأنهم يعيشون في قطعة حية من بلادهم التي تركوها في سبيل طلب العلم، وقدم ابن كلس لسيده العزيز مشروعاً يتلخص في ضرورة تعيين سبعة وثلاثين عالماً من علماء الدين المتبحرين ذوي الخبرة والدراية ليرأسوا حلقات الدراسة بالأزهر تحت إشراف عميد لهم هو الفقيه «أبو يعقوب» قاضي الخندق الذي ينظم لهم الدراسات ويعين فروع التخصص، ومواقيت الدراسة، وأقر الخليفة العزيز بالله الفكرة الصائبة وربط للعلماء وشيخهم رواتب شهرية مغرية وأقام لهم داراً للسكن مجاورة للأزهر وخلع عليهم الخلع وربط الدواب لركوبهم وتنقلهم وأحاطهم بالجاه وخصهم بالشرف[١١].

ويمكن أن تضاف إلى الأزهر وظيفة أخرى أقرب إلى أن تكون اجتماعية، ذلك أنه كان مأوى وكان يبيت فيه كثير من الناس حسب ما رواه ابن إياس[١٢] وكان من

المعتاد في عهد العزيز بالله أن يبدأ احتـفال الدولة بالمولد النبوي في اليوم الثاني عشر من ربيع الأول من كل عـام، وأن يتميـز الاحتفـال بطابعين طابع عام رسـمي تشرف عليه الدولة وتتولى إعداده وترتيـبه، وطابع آخر شعبي يقيمه العـامة وأهل البلاد، أما الرسمي فكان يبـدأ في اليوم المتعـارف عليه بعد صـلاة العصر، فيـخرج الموكب إلى الجامع الأزهر وعلى رأسه القـاضي، وما إن يصل إلى الجامع حتى يأخذ كـبار رجال الدولة مجلسـهم التقليدي في صحن الأزهر، وتبـدأ مراسم الاحتفال. ومـا أن تنتهي المراسم التـقليدية للاحـتفـال، حتى يسارع الـقراء بعرض فنـون قراءاتهم، ويتـبارى الخطباء حسب درجـاتهم في إلقاء كلمات المديح والخطب، وكـذلك الشعراء، ومن المناسبات الموسمية التي سن الفاطميون تقـاليد الاحتفال بها في الديار المصرية مناسبة الاحتفال بظهـور هلالي رجب وشعبان ومنتصفي هذين الشـهرين الكريمين.. وكانوا يسمون هذه الليالي الأربع «ليالي الوقود».

ودور الجامع الأزهر في هذه الاحـتفالات الموسـمية الأربع ظاهر وواضح، فـهو كعبـة القصاد والمحتفلين ومـسرح المناسبة ومكان ظهورها وتقـديمها، فتضاء واجـهته ومـداخله وصـحنه، والطرق المؤدية إلـيه بـالمشـاعل، وتوضع حـول صـحنه التنانيـر والقناديل والـشـمع على الرسم فى كل سنة، والأطـعـمـة، والحلوى، والبـخـور في مجـامر الذهب والفضـة ويطاف بها على الحضـور، وفيهم قـاضى القضاة وشـهوده ووجهـاء البلاد حـيث تقدم إليـهم سلال الحلوى والطعـام، ويبدأ القـراء والمنشدون قراءاتهم وأناشيدهم، ويسـتمرون فى سمرهم هذا حتى منتـصف الليل وكان الخليفة يشارك بنفـسه(١٣) ومثل هذه الأمـور وتلك المظاهر مثلت ومـا زالت جانبـاً هاماً من ثقـافة الشـعب المصـري، ولعب الأزهر الشريـف فيـها دورا مـهـما بل ومـثل الركن الأساسي الذي تنطلق من الاحتفالات ويمنحها شرعيتها.

ومن أهم الأمور التي عـملت على انتشـار الفكر والثقافـة في العهـد الفاطمي، مناخ الحرية والبعد عن التعصب، فالسلاطـين الفاطميون، لم يغلقوا المساجد الأخرى أو مؤسـسات العلم التي تدعو وتنشـر ثقافات ومذاهب غـير المذهب الإسمـاعيلي، فلقد كـان مسـجد عـمرو بن العاص على سـبيل المثـال بالفسطاط مـركزاً للإشـعاع الثقـافي لم يغمـر مصر وحـدها، وإنما تجاوزها إلى بلاد المغـرب الإسلامي كله، لأنه كان محطاً لقـافلة علمية طويلة الرحلة تبدأ من المدينة المنورة حـيث مجلس مالك بن أنس صاحب المذهب، فتقف في الفسطاط في جامـعها العتيق ثم تمضى إلى القيروان

في جامع عقبة بن نافع ثم إلى فاس في المغرب وقرطبة في الأندلس وكانت ذكريات الصحابة الذين وقفوا عند بنائه والعلماء الكبار كالليث بن سعد والشافعي وابن القاسم وبنى عبد الحكم وورش وابن وهب تثير خيال الزائرين له. كما أن حلقات التدريس والعلم في جامع عمرو ظلت قائمة خلال العصر الفاطمي. بل إنّ ما وصل إلينا من نصوص ووثائق تدل على أنها مزدهرة في هذا العصر وأن الخلفاء الفاطميين انفقوا على هذا المسجد بسخاء وشجعوا الحركة العلمية فيه.. ويكفى أن نذكر ما رواه المقريزي.. «وفى سنة ثلاث وأربعمائة أنزل من القصر إلى الجامع العتيق أي جامع عمرو - بألف ومائتين وثمانية وتسعين مصحفاً ما بين ختمات وربعات.. فيها ما هو مكتوب كله بالذهب ومكن الناس من القراءة فيها، وأنزل إليه أيضاً تنور من فضة عمله الحاكم بأمر الله برسم الجامع فيه مائة ألف درهم، فاجتمع الناس وعلم بالجامع بعد أن قلعت عتبتا الباب حتى أدخل به وكان من اجتماع الناس لذلك ما يتجاوز الوصف[١٤]».

وقد أنجبت مصر في العهد الفاطمي من فقهاء السنة أفذاذاً وخاصة من أصحاب المذهب الشافعي والمالكي.

وخلاصة ما يقال عن دور الأزهر في هذه المرحلة في تاريخه الطويل أنه شارك في الحياة الثقافية مشاركة ربطت ما بينه وبين دار العلم وقاعات الدرس في قصر الخلافة فكان المنبر العام لهذه المراكز الخاصة. كما أن العامة من الناس ارتبطوا بالأزهر وبحركته العلمية والفكرية بشكل عام، ولاحظنا أن الاحتفالات المهمة أيضاً بدأت من الأزهر وانتهت مظاهرها فيه، وجسّد رمزاً روحياً مادياً لكل مسلم فى بر مصر فى هذه المرحلة وجيرانها من بلاد المسلمين.

المرحلة الثانية :

تمتد هذه المرحلة من قيام الدولة الأيوبية إلى قيام الحكم التركي، حيث تراجع دور الأزهر في الدولة الأيوبية، التي قامت بعد وفاة العاضد لدين الله آخر الخلفاء الفاطميين في عاشوراء سنة (٥٦٧ هـ - ١١٧١م) وكان وزيره صلاح الدين الأيوبي الذي أسقط اسمه من خطبة الجمعة ودعا صلاح الدين بخطبة الجمعة للخليفة العباسي المستضيء بالله[١٥] ، وكان يقصد من ذلك وحدة المسلمين في هذه الفترة.

ورأى صلاح الدين في الجامع الأزهر بوضعه وقتذاك صورة للدعاية وصوتاً للترويج للمذهب الشيعي، فأبطل الخطبة في الأزهر عملاً بمذهب الشافعي مذهب الدولة وقتئذ وهو امتناع إقامة خطبتين للجمعة في مدينة واحدة. ويمكن وصف هذه المرحلة بأنها مرحلة الاعتدال والهدوء ومرحلة الجمع للتراث والتوسع فيه.. وقد أخذ الأزهر يسير فيها شيئاً فشيئا ليصير آخر الأمر معقلاً للمذهب السني، وتأكد ذلك بعد أن انتهت الدولة الأيوبية سنة ٦٤٨هـ - ١٢٥٠م» وبدأ عهد سلاطين المماليك، بدولتْيهم - البحرية والبرجية - ومن جديد بدأ الأزهر في القيام بدوره العلمي، الفكري بشكل واسع بدءاً من سلطنة الظاهر بيبرس «٦٥٨ - ٦٧٦ هـ».

فقد كان عز الدين بن أيدمر أحد أمراء دولة الظاهر بيبرس يسكن داراً بجوار الجامع الأزهر مكانها الآن المدرسة الأقبغارية من مباني الأزهر الحالية وبها مكتبته، فرعى عز الدين حق الجوار، واستصدر أمراً من الظاهر بإعادة الجمعة في الجامع الأزهر. ولما أراد الظاهر بيبرس إعادة الخطبة إلى الأزهر رفض قاضى القضاة وقت ذاك تاج الدين عبد الوهاب بن بنت الأعز - وهو شافعي - وامتنع عن التصريح بذلك طبقاً لمذهبه، فاستصدر الظاهر فتوى من العلماء أصحاب المذاهب الأخرى بجواز ذلك. وتوفى ابن بنت الأعز في رجب سنة ٦٦٥ هـ. بعد إعادة الخطبة بثلاثة شهور تقريباً، وقيل إن هذا من الأسباب التي جعلت الظاهر يستحدث نظام القضاة الأربعة أي قاضى لكل مذهب[١٦] وحظي الأزهر في العهد المملوكي برعاية أكثر من العهد الأيوبي، وبعد أن كانت نظرة صلاح الدين وخلفائه نحو هذا المسجد نظرة فيها كثير من الشك، إن لم نقل الإعراض ، وهذه المرحلة الوسطى هي أطول مراحل الأزهر لأنها تقرب من أربعة قرون.

أما أن هذه المرحلة مرحلة الجمع والتوسع، فيشهد بذلك في مصر المؤلفات الموسوعية الضخمة التي تجمع شتات العلوم، والمعارف كما يمثلها كتاب نهاية الأرب للنويري ومسالك الأبصار للعمري وكلاهما عاش في مصر.

ولكن شيوع الثقافة في هذه المرحلة واكتمال تعريب كثير من أقطار الوطن العربي، ومصر خاصة أتاح للآداب العامية ازدهارا لم تشهده من قبل، وأتاح لحركات دينية هي أقرب إلى العقائد الشعبية أن تتخذ لها مكاناً في المجتمع ، وهى حركات الدراويش أصحاب الطرق.

يمكن أن يقال إن الأزهر في النصف الأول من هذه المرحلة[١٧] لم يكن ذا

سلطان كبير في الحياة الثقافية بمصر لكثرة المدارس واهتمام الدولة بها.. وكانت أول مدرسة أنشئت لدراسة الفقه الشافعي سنة ٥٦٩ بجوار جامع عمرو، وعلى مقربة أنشئت المدرسة القمحية لدراسة الفقه الملكي، وكانت تشير الدراسة في هذه المدارس رفعة ما هو متعارف في المساجد : العناية بالفقه والحديث وعلوم اللسان والبلاغة وعلم التوحيد إلى علوم أخرى أقل أهمية كالحساب والفلك. وكان للأدب والنصوص الأدبية عند علماء الأزهر والمساجد الأخرى مكانة أعلى بكثير مما صارت إليه في المرحلة الأخيرة، فتراجم علماء هذا العصر تثبت أنهم كانوا على حظ كبير من العناية بالأدب، غير أن الجهود التي بذلتها الدولة الأيوبية، لم تصرف الناس بالكلية عن الدراسة في الأزهر وكان العلماء الوافدون إلى مصر يتشرفون بإلقاء الدروس فيه، كما فعل موسى بن ميمون الذي قدم إلى مصر أيام صلاح الدين ودرس في الأزهر الرياضة والفلك وعلوم الطب، وكما فعل أيضاً الخطيب البغدادي الذي ألقى فيه دروساً في علم الكلام والمنطق والطب.

وقدم المقريزي صورة لهذه الفترة من حوادث سنة ٨١٨ هـ ورد فيها : « وذلك أنه لم يزل في هذا الجامع منذ بني عدة من الفقراء يلازمون الإقامة فيه، وبلغت عدتهم في هذه الأيام سبعمائة وخمسين رجلاً ما بين عجم وزيالعة ومن أهل الريف المصرى ومغاربة، ولكل طائفة رواق يعرف بهم فلا يزال الجامع عامرا بتلاوة القرآن ودراسته وتلقينه والاشتغال بأنواع العلوم العامة والحديث والتفسير والنحو ومجالس الوعظ وحلق الذكر، فيجد الإنسان إذا دخل هذا الجامع من الأنس بالله والارتياح وترويح النفس ما لا يجده في غيره وصار أرباب الأموال يقصدون هذا الجامع بأنواع البر من الذهب والفضة والمال، إعانة للمجاورين فيه على عبادة الله، وكل قليل تحمل إليهم أنواع الأطعمة والحلاوات لاسيما في المواسم».

لقد استطاع الأزهر أن يثبت وجوده رغم المعارضات القوّية، وذلك لثقة الناس به لقدم عهده، ولخروجه عن الدائرة الضيقة والغرض المحدد الذي أنشئت من أجله المدارس الحديثة، وبلغ ذروته في القرن التاسع، وكان ذلك إثر الحوادث العالمية، وبخاصة ما كان يدور منها في الأقطار الإسلامية، فكان زحف التتار على بغداد وحملات الصليبيين على دول الشرق واضطهاد الأسبان للمسلمين في الأندلس عاملاً من أهم العوامل لفرار الناس بدينهم يبتغون مأوى آمناً يجدون فيه العيش ويتمكنون فيه من أداء العبادة وتلقي العلم. وكانت مصر بأزهرها هي أفضل مكان

تحقق فيه ذلك[١٨] .

وقد برز من العلماء في هذين العصرين كثيرون منهم ابن دقيق العيد ٧٠٢ هـ، والنويري صاحب مسالك الأبصار ٧٤٨ هـ، وتقي الدين السبكي ٧٥٦ هـ، والبلقيني ٨٠٥ هـ، والدميري صاحب موسوعة حياة الحيوان ٨٠٨ هـ، والقلقشندي صاحب صبح الأعشى ٨٢١ هـ ، والمقريزي ٨٤٥ هـ، وابن حجر ٨٥٢ هـ، وغيرهم[١٩] .

لقد كان الأزهر في هذا الوقت يدرس ثقافة العصر ويلم علماؤه بجميع العلوم الدينية والعربية وأخرى من علوم الرياضة والفلك والطب والموسيقى، وكان اتساع صوره لجميع العلوم والفنون يرجع إلى طبيعة الدين الإسلامي في حثه على تحصيل العلم أيا كان نوعه ما دام يفيد المجتمع في دينه ودنياه.

ووجد العلم أرضا خصبة في الأزهر أيام المماليك خصوصاً بعد ضعف المدارس وتدهور الفكر وقلة الإقبال على العلوم غير الدينية والعربية، غير أنه في أواخر القرن التاسع الهجري حدث بين جدرانه ركود علمي لانصراف الناس عن العلوم العقلية والفلسفية على أثر فتوى لبعض الفقهاء - كابن الصلاح - بتحريم الاشتغال بها، وفي هذا الوقت الذي قلت فيه كمية العلوم التي تدرس، وأصبح الأزهر وحده المأوى الذي يتوفر فيه العلم والثقافة والوقت الكافي للدراسة وتهيئة وسائل العيش والإقامة وجد ميل كبير للتدقيق في كل ما يقرأ ويدرس، فيصرف الوقت الكثير لفهم مسألة واحدة أو حل معنى لفظ أو كشف السر في حرف بين كلمتين. كما وضعت الفروض واقترحت الإجابات وسبح خيال المعلم والمتعلم على السواء في آفاق واسعة بعيدة للبحث في مسائل لا تمت إلى الواقع بصلة.

وكانت الدولة المملوكية في تلك الفترة قد شاخت وأخذت تسير نحو الانهيار بخطى سريعة، وتصدع بناء المجتمع المصري، وأخذ في الانحلال والتفكك[٢٠].

وغدا الأزهر إلى جانب هذا، وخلال هذه الفترة المكان الأثير لإقامة شعائر الدين فى حقبة اجتاحها التعصب، كما عصفت بها الخرافات والأباطيل، وأصبح عامة الناس وهم يعانون الفقر والمسبغة ويعصف بهم الجهل ضحايا التعصب والخرافة، وأصبحت الحاجة ماسة إلى إحياء تعاليم الإسلام وهو ما اضطلع به الأزهر من جديد[٢١]، حتى وإن كان بشكل حثيث.

وقد انتهت إلينا أسماء بعض أكابر العلماء الذين كانوا يتولون التدريس بالجامع

الأزهر في القرن الثامن الهجري، فمنهم في فاتحة هذا القرن الإمام على بن يوسف بن جرير اللخمي الشنطوفي شيخ الإقراء في عصره، تصدر للإقراء بالأزهر، وأقبل عليه الطلاب إقبالاً عظيماً فذاع صيته في أنحاء العالم الإسلامي، ومنهم عدة ذكرهم لنا الرحالة ابن بطوطة الذي وفد على مصر سنة ٧٢٦ هـ وزار الجامع الأزهر، وتعرف بعلمائه وهو يُشيد بذكر بعضهم، ومنهم قوام الدين الكرماني، وكان يسكن بأعلى سطح الجامع وله جماعة من الفقهاء والقراء يلازمونه، وشمس الدين الأصبهاني إمام الدنيا في المعقولات، وشرف الدين الزواوي المالكي(٢٢) .

وكان بمصر في هذا الوقت بالذات العلامة الأندلسي اللغوي النحوي الكبير «محمد بن يوسف بن حيان النغزي الغرناطي» ، يلقى دروسه بالجامع الأزهر، وكان من تلاميذه العلامة والفقيه المصري تقي الدين أبو الحسن السبكي، ويشيد البلوي في رحلته بعبقرية العلامة الغرناطي، وسمعته العلمية الواسعة بين تلاميذه المصريين.

ونستطيع أن نذكر من الأساتذة الذين تولوا التدريس في الأزهر خلال القرنين الثامن والتاسع الهجري، قنبر بن عبد الله الشرواني، وكان عالماً فيلسوفاً يدرس العلوم العقلية مثل المنطق والحكمة والهيئة، وكان مقيماً بالجامع الأزهر نفسه، وابن الدماميني إمام النحو في عصره، والفخر البلبيسي الضرير أستاذ القراءات وإمام الأزهر، المؤرخ تقي الدين المقريزي، والعلامة الحافظ ابن حجر العسقلاني، فقد تولى خطابة الأزهر في أواخر حياته.

كان القرن التاسع الهجري «الخامس عشر الميلادي» بالنسبة لمصر الإسلامية عصر الذروة وعصر الانهيار معاً، ففيه بلغت مصر، وبلغت المدينة المصرية فى ظل دولة السلاطين، أقصى مراحل التقدم والازدهار، واستمرت على قوتها طوال القرن التاسع، وحفلت مصر في تلك الحقبة الطويلة بجمهرة من أعظم علمائها وكتابها، مثل الحافئ ابن حجر العسقلاني، وأبي العباس القلقشندي، صاحب موسوعة الدبلوماسية الكبرى المسماة «صبح الأعشى» ومؤرخ مصر الكبير تقي الدين المقريزي صاحب الخطط الشهيرة، وابن تغردي بردي صاحب «النجوم الزاهرة» وبدر الدين العيني، وسراج الدين البلقيني وشرف الدين المناوي، وشمس الدين السخاوي صاحب «الضوء اللامع»، وجلال الدين السيوطي وغيرهم من أقطاب التفكير والكتابة فى هذا العصر.

في هذه المرحلة كاد الأزهر ينفرد وحده بالعلم في القاهرة، ويذكر أنه استكملت

بعض الجوانب الإدارية والتنظيمية، فاستحدث منصب المشيخة، وحددت مصادر الإنفاق .

وأهملت العلوم العقلية كالرياضيات والطب والفلك والكيمياء وغيرها مثل الأدب شعراً ونثراً، فلم يكن يدخل في نطاق الأزهر في تلك الفترة وإنما كان يدرس خارج حلقات المسجد. وقد ظل الأزهر إلى عهد قريب يستهجن أن تقام حلقات فيه لمثل هذه الدراسة.

فإذا انتقلنا إلى طرق الدراسة ومدى ما وصلت إليه، وجدنا أن علماء هذه الفترة كانوا يعكفون على نصوص جافة مركزة يتخذونها متوناً ويتولون شرحها وكتابة الحواشي عليها، ذلك أن طابع العصر التركي كله في مجال العلم كان قائماً على الحفظ والتلقين، والاعتماد على المختصرات والوقوف عند الشكليات، وقل من كان يفكر في ذلك العصر في أن يضيف جديداً أو يبتكر ما لم يسبق إليه أو أن يمد بصره إلى آفاق بعيدة كانت قد تفتحت عن نهضة جديدة في العالم الغربي.

وثمة شيء مهم يحسب للأزهر حيث وجدت اللغة العربية معقلاً تأوي إليه في عصر كانت لغة السادة المسيطرين فيه هي اللغة التركية، وأن هذه الدروس التي ظلت قائمة في الأزهر تشمل علوم اللغة العربية من نحو وصرف وبلاغة مكنت اللغة العربية من أن تستمر لغة علم وثقافة إلى أن أدركها العصر الحديث بنهضة، كما ظل الأزهر ملتقى لطلاب العلم من المسلمين في أقطار الأرض جميعاً فحقق نوعاً من التماسك بين أطراف العالم الإسلامي من كثير من الخرافات التي كانت نفوس الجماهير الإسلامية مهيأة لها بسبب التخلف والجهالة الغاشمة.

وقد أورد لنا الجبرتي أسماء طائفة كبيرة من العلماء الذين اضطلعوا بمهمة التدريس بالأزهر في أواخر العهد التركي ومنهم العلامة اللغوي الشاعر الشيخ حسين البدري الحجازي المتوفى سنة ١١٣١ هـ، وكان كاتباً وشاعراً جزلاً له طريقة بديعة في الشعر والعلامة عبد الرؤوف بن عبد اللطيف البشبيشي المتوفى سنة ١١٤٣ هـ.

وكان من أساتذة عصره في النحو والمعاني، ويصفه الجبرتي بأنه «خاتمة محقق العلماء» وأحمد بن عيسى العماوي المالكي، وكان من علماء الحديث، والشيخ الفقيه محمد بن أحمد الحنفي المتوفي سنة ١١٧٠ هـ، والشيخ حسن بن علي ابن أحمد الشافعي الشهير بالمدابغي، كان من أشهر أساتذة الأزهر في عصره، وله

حواشي وشروح عديدة منها، حاشية على جمع الجوامع ، وشرح للأجرومية، وكثير غيرها، وقد توفي سنة ١١٧٠ هـ، والعلامة الفقيه الرياضي الشيخ حسين المحلي الشافعي، وكان وحيد عصره في الفقه والأصول وعلوم الرياضيات، والفقيه المحدث الشيخ أحمد بن الحسن بن عبد الكريم الخالدي الشافعي الشهير بالجوهري، المتوفى سنة ١١٨٢ هـ، وله شروح ورسائل كثيرة والفقيه الشيخ حسن بن نور الدين المقدسي الحنفي المتوفى سنة ١١٨٢ هـ، وكان من أشهر فقهاء المذهب ومدرسيه، وله في شرحه مؤلفات قيمة والعلامة النحو عيسى بن أحمد بن عيسى الشافعي المتوفى سنة ١١٨٢ هـ، وكانت حلقته بالأزهر من أشهر الحلقات، وكان يلقب بالشافعي الصغير لبراعته بالفقه والشيخ عبد الرؤوف السجيني الشافعي شيخ الجامع الأزهر المتوفى سنة ١١٨٢هـ.

الهوامش

(١) حسن إبـراهيم حسن «دكـتور» ، وآخرون: المعـز لدين الله ، مكتـبة النهـضة المصرية، الـقاهرة ط٢ ، ١٩٦٣م.

(٢) حـسن إبرهيم حسـن «دكتـور» : تاريخ الدولة الفـاطميـة، مكتـبة النهـضـة المصرية، القـاهرة، ط٣، ١٩٦٤م.

(٣) حسن إبراهيم حسن وآخرون : المعز لدين الله، مرجع سابق.

(٤) المرجع نفسه.

(٥) المرجع نفسه.

(٦) شوقى عطا الله الجمل «دكتور» : الأزهر ودروه السياسى والحـضارى فى أفريقيا، مركز وثائق تاريخ مصر المعاصر، الهيئة المصرية الهامة للكتاب «القاهرة»، ط١ ، ١٩٨٨ .

(٧) المرجع نفسه.

(٨) د. عبد العـزيز الأهوانى: أثر الأزهر فى الحياة الثقـافية، مجلة الثـقافة العربيـة، القاهرة، العدد الأول ١٩٧٣م.

(٩) المرجع نفسه.

(١٠) سنية قراعة : تاريخ الأزهر فى ألف عام، مكتبة الصحافة الدولة للطباعة والنشر، القاهرة، ط١ ١٩٦٨م.

(١١) المرجع نفسه.

(١٢) د. عبد العزيز الأهوانى : مرجع سابق.

(١٣) سنية قراعة : مرجع سابق.

(١٤) د. عبد العزيز الهوانى : مرجع سابق.

(١٥) محمد كمال السيد : الأزهر جامعاً وجامعة، سلسلة البحوث الإسلامية «القاهرة» ١٩٨٦م.

(١٦) المرجع نفسه.

(١٧) د. عبد العزيز الأهوانى : مرجع سابق.

(١٨) عطية صقر: الأزهر بين القديم والحديث، مجلة منبر الإسلام، العدد ١٨، القاهرة.

(١٩) المرجع نفسه.

(٢٠) سعاد ماهر: الأزهر أثر وثقافة، المجلس الأعلى للشـئون الإسلامية، وزارة الأوقاف، القاهرة، ط١، ١٩٦٢م.



تيارات الإصلاح في المغرب العربي

أبو القاسم سعد الله ◆

كان القرن التاسع عشر حقبة تحولات مهمة في البلاد العربية عموما والمغرب العربي على وجه الخصوص، ففي الوقت الذي مر فيه المشرق بالحملة الفرنسية على مصر، وتوسعات محمد علي باشا، كان المغرب العربي يشهد الحملة الفرنسية على الجزائر وتحولات في نظم الحكم في كل من ليبيا وتونس والمغرب وتغييرات في النظم الاجتماعية والرؤى التعليمية والقيم الثقافية.

ففي ١٨٣٠م احتل الفرنسيون الجزائر ونفوا حاكمها وألغوا حكومتها وفرضوا عليها الاستعمار المباشر القائم على إلحاقها إداريا وسياسيا بفرنسا، وتسييرها عسكريا لمواجهة المقاومة الكبيرة التي قادها فترة طويلة الأمير عبد القادر الجزائري الشهير ثم آخرون بعد نفيه. وقد تميز الاستعمار المباشر هذا بفرض اللغة الفرنسية مكان اللغة العربية، وإحلال المستوطنين الأوروبيين محل الأهالي بعد طرد هؤلاء من أراضيهم الخصبة، وإدخال التشريعات والقوانين الفرنسية مكان الشريعة الإسلامية، واتباع سياسة تجهيل الأهالي بالاستيلاء على مؤسسات الوقف التي كانت تغذي التعليم وتمون العلماء والمدرسين، وجعل المؤسسات الدينية كلها بما فيها المسجد والزوايا

◆ باحث ومؤرّخ من الجزائر.

والمدارس والأضـرحة وموظفـيهـا تحت الإدارة الفرنسـية. وقـد دام هذا الوضع دون تغيير يذكر إلى مطلع القرن العشرين.

وكـان احتـلال الجزائر مـقدمـة لاحتـلال تونس والمغـرب ثم ليبـيا، ولكن قـبل الاحـتلال تعـرضت تونس إلى ضـغوط فـرنسيـة من أجل التـغيـير لخـدمة المصـالح الفـرنسيـة، فقد كـان على حكام تونس أن يعـدلوا من سيـاستـهم الداخلية حـتى لا تتعـارض مع المصالـح الفرنسـية في المنطقـة، وأن يقطعوا أو يخـففـوا من علاقـتهم بالدولة العـثمـانية، وأن تكون وجـهتـهم هي أوروبا وفـرنسا وليس الشـرق. وهكذا قامت تونس قـبل الاحتـلال بإصلاحات سـياسيـة وإدارية واقتصـادية أشرف عليـها المشير أحمد باي أحد أبناء الأسرة الحسـينية الحاكمة، ولم يكد ينتهي عهده (١٩٥٧) حتى ضغط الفرنسيون على خلفه لصياغة وثيقة تدعى (عهد الأمان) أعطى بمقتضاها امتيازات للأجانب المقيمين في تونس وسـمح بالتدخل الفرنسي والإيطالي في مراقبة الميـزانية. وأخـيرا فـرضت فرنسـا حمـايتهـا على تونـس (١٨٨١) فـأبقت على ظل حكومة البـايات، ولكنها كـانت هي المسيرة للشـؤون الاقتصـادية والمالية والدفاعـية والخارجية، كما أنها فـتحت تونس أمام المستوطنين الأوروبيين ورأس المال الفرنسي، وفرضت اللـغة الفرنسـية إلى جـانب العربيـة، وتدخلت في شؤون جامع الـزيتونة، وتوجيه التعليم والقـضاء، ولكن اختلاف نظام الاستعـمار بين تونس والجزائر جعل تطور الأولى السيـاسي والثقافي يخـتلف إلى حد كبيـر حتى مطلع القرن العـشرين، كما سنـــرى.

عرفت ليبيا تحـولات إدارية ودينية وغيرها. فبعد أن كانت الأسرة الحاكـمة فيها تعترف بالسـيادة العثمـانية قام الباب العالي كـرد فعل على احتلال فـرنسا للجزائر، بفرض الحكم العـثماني المبـاشر عليهـا وإلحاقهـا بالباب العالي وإلغـاء حكم الأسرة الحاكـمة وتعيين البـاشوات (الحكام) مبـاشرة من إسطانبـول ابتداء من سنة ١٨٣٥م وكثير مما حدث في ليبيا من تطورات قـبل احتلالها من قبل إيطاليا سنة ١٩١١م كان انعكاسا لما كان يحدث في الدولة العثمانيـة، وكان ذلك يهدف إلى مواجهة الضغوط الفـرنسـية الـتي كانـت تمارس على ليـبيـا من الجـزائر ومن قـبل قناصل فـرنسـا في طرابلس، مثل دي رينو، وفيـرو. ولقد كانت فرنسا تتـدخل في شؤون ليبيا العثـمانية بشـتى الوسائل ولا سـيمـا في إقليمي طرابلس وفـزان. وكانت السنوسـية قـد بنت لنفسـها قاعـدة في إقليم برقة (بني غازي) على يـد الشيخ محمـد بن علي السنوسي

الذي جعل من واحة جغبوب قاعدة لزاويته التي شهدت تطورات هامة بين ١٨٥٠- ١٩١١م سواء علي يده هو أو على يد أبنائه وأحفاده. وأهم ما قامت به السنوسية عندئذ إعطاؤها مفهوما مختلفا لدور الطريقة الصوفية، فلم يعد دور الطريقة هو العزلة والابتعاد عن الأحداث بل التربية والتعليم والتكوين الروحي والعسكري وتنقية الدين الإسلامي من شوائب البدع. وهكذا فإنه لم تحن سنة ١٩١٤م حتى كانت ليبيا مهيأة سياسيا وروحيا لصد الغزو الإيطالي رغم انسحاب القوات العثمانية من الميدان.

أما المغرب الأقصى (مراكش) فقد بدأ التحول فيه منذ منتصف الأربعينات من القرن التاسع عشر، ذلك أنه لم يستطع أن يبقى بعيدا عن أحداث الجزائر المجاورة، فالسلطان إذا ساند المقاومين الجزائريين واجه غضب الفرنسيين، وإذا رفض حماية الجزائريين واجه غضب شعبه، ولم يكن في استطاعته البقاء على الحياد، وكانت سنة ١٨٤٤م سنة حاسمة في تاريخ المغرب إذ انهزم جيشه على يد القوات الفرنسية التي عاقبته على تدخله في شؤون الجزائر. فإذا بسلاطين المغرب يكتشفون ضعفهم ويقررون الدخول في مرحلة التحديث. وهكذا بدأ السلطان عبد الرحمن بن هشام هذه العملية وواصلها وطورها بعده السلطان الحسن الأول. ولكن تصميم المغرب على الخروج من التخلف الإداري والعسكري والمالي لم يرق للفرنسيين الذين كانوا يتدخلون في شؤونه لخلق الطائفية وتشجيع القبلية والإقليمية حتى لا يستطيع السلاطين إحكام قبضتهم والسيطرة على الأوضاع في البلاد، وبذلك يسهل على فرنسا فرض استعمارها الذي أعطته اسم الحماية سنة ١٩١٢م. فكان المغرب آخر قلعة عربية إسلامية استولى عليها الأوروبيون (فرنسا وإسبانيا) ومنعوا تطورها الطبيعي. وقد أطلق بعض الباحثين اسم «اليقظة» على مرحلة التحول الذاتي في المغرب وهي اليقظة التي شملت تحديث الإدارة و الجيش والنظام المالي، وجوانب تعليمية وثقافية هامة.

كانت الحرب العالمية الأولى إذن مرحلة هامة وتكاد تأثيراتها تكون مشتركة بين أقطار المغرب العربي. وإذا كانت ليبيا قد دخلت في حرب شعبية مستعرة مع الإيطاليين فإن الأقطار الثلاثة الأخرى (الجزائر وتونس والمغرب) قد عاشت تجربة متشابهة. فالدولة المستعمرة واحدة (عدا إسبانيا في شمال المغرب)، وقد فرض الفرنسيون التجنيد الإجباري على شباب هذه الأقطار لكي يخدموا في جيشها ضد

الدولة العثمانيـة المتحالفة مع ألمانيا، وكان الاضطهاد والهـروب من الخدمة العسكرية والغيرة الوطنية قد ساعـدت على خروج عدد من قادة هذه الأقطار إلى المشرق وإلى أوروبا وتأليف لجان وجـمعيـات لتحرير بلدانـهم، وكان ذلك مدعـاة للتنسيق فيـما بينهم والـبـحث عن الأنصـار في الدول الأخـرى ومـخـاطبـة الـرأي العـام العـربي والإسـلامي بخطاب الاسـتغاثة والتـعـاون، ويمكن القول إن الحـرب العالميـة الأولى كانت «مدرسة» تعلم فيها الشباب الـوطنية وقيادة الأحزاب، والاعتماد على الإعلام والبحث عن الأصدقاء، وقـد تشجع هذا الشباب بتصريح ويلسـون عن تقرير المصير والثورة الروسيـة على الرأسمالية والاسـتعمار، ومعـاشرة الأوروبيين في بلدانهم في مـيـادين القـتال. ولذلـك كانت سنـوات ١٩١٩-١٩٣٩م تمثل مـرحلة النضج لدى الحركات الوطنية والإصلاحية في المغرب العربي.

ورغم ما قيل عن سلبيات الاستعمار فـإنه كان للكثير من الشعوب الصدمة التي أيقظتهـا لتكتشف هويتهـا ومصيرها. ونحن نجـد ذلك واضحا لدى شعـوب المغرب العربي. فابـتداء من الجزائر نلاحظ يقظة الطرق الصوفـية التي أخرجت أمثـال الأمير عبـد القادر ليصـبح بطلا إسلاميا وقـوميا. ومـعظم الثورات التي حدثت بعـده ضد الفرنسيين كان قادتها من صفوف هذه الطـرق، وقد تأخر ظهور القادة السياسيين في الجزائر نظرا لقضاء الفرنسيين على نخب المدن واتباع سـياسة التجهيل، بينما اختلف الأمر في تونس. فـسياسة المشـير أحمد باي قـد تولدت عنها فئـة اجتماعـية مسيـسة ومتعلمة. وهذه الفئة هي التي سـتواجه الاحتلال حين بدأ سنة ١٨٨١م. وهكذا فإننا في تونس لا نكاد نجـد دورا يذكر للطرق الصـوفيـة في مواجـهة الفـرنسيـين. وكان لعلماء جامع الـزيتونة دور آخر مهم في قيـادة النضال السياسي، بينمـا لا نجد لعلماء الجزائر مثل هذا الدور لسببين : الأول عدم وجود مؤسـسة تعليمية كالزيتونة، والثاني أن الشؤون الدينية في الجزائر كـانت كلها بيد الفرنسيين. وقد كانت ليـبيا أقرب إلى الجزائـر من حيث الدور الذي لعـبتـه الطريقة (السنوسـية) سـواء في ميـدان التربـية والتـعليم أو في مواجـهة الاحـتلال عسـكريا. حقـيقة أنـه كان لليـبيا دور آخـر وهو التعاون مع الدولة العثـمانية سياسيا أيضا قبل ١٩١١م، ويظهـر ذلك من تعيين ليبيين في مـجلس الأمة (المبـعوثان) في إسطانـبول، وهي تجـربة لم تعرفـها أقطار المغـرب العربي الأخرى. أمـا المغرب فقد جرب الحـياة السياسـية الجديدة متأخـرا نظرا لتأخر احتـلاله ١٩١٢م، أما تجـاربه قبل هذا التـاريخ فقد كـانت منصبـة في معظمـها على

الشؤون العسكرية والإدارية، ومع ذلك كانت للمغرب كـوادر سياسية تقليدية تمثلت في مـوظفي القصـر وحكام الأقـاليم وكبـار العلماء المـرتكزين في جامع القـرويين. ويمكن أن نضـيف إلى ذلك فئة من أهل المـدن، وبعض الطرق الصوفيـة، ولكن هذه العناصر لم تستيقظ أيضا إلا على دقات الاحتلال.

إن مـرحلة اليقظة قـد اختلفـت من قطر إلى آخر كـما أن مـرحلة الإصلاح قـد اختـلفت تبعـا لذلك. ولكن ما اليـقظة ؟ وما الإصـلاح ؟ إن البعض قـد يخلط بين اليقظة والنهـضة. ونحن ندرس في الجامـعات النهضـة الإسلاميـة والنهضة العـربية وقلما نستـعمل اليقظة في نفس المعنى، وكأننا نستـقل هذه اللفظة (اليقظة) ونريد أن نقفز إلى النهضة لأنها ربما توحي بتجاوز مجرد الشعور إلى العمل. فالنهضة لا تعني الازدهار والإنجاز العظيم، بينمـا استعمل الأوروبيون تعـبير النهضة في مـعنى اليقظة عندنا، وهو شعـور لا يعني العمل والإنتاج ولا الازدهار والإنجاز العظيـم، إنه مجرد فتح الـعينين والتـعرف على الأشـياء من حولـنا، ولو كنا متـواضعين في اسـتعمـالنا اللغوي لاكتفينا باليقظة إلى الوقت الحاضر، فنحن أبعد ما نكون عن النهضة وأقرب ما نكون إلى اليقظة.

ولذلك فـإن الجـــزائريين سنة ١٨٣٠م قـد اسـتـــيـقظوا على الاحتـــلال يطيح بحكومتهم ويستولي على أمـلاكهم ويغتصب أراضيهم فقاموا يتحـسسون مواقعهم ويجمعون شملهم لمقاومة الأجنبي. وكذلك فعل التـونسيون والليبيون والمراكشيون، ولكن وسائـل التحسس والجـمع قد اخـتلفت من قطر إلى آخر، وربما كـانت تونس أقرب إلى مرحلة اليقظة المبكرة، أي السـابقة للاحتلال خلافا لجاراتها، نظـرا لسبقها في التغيير قبل الاحتلال، فإلى جانب التغيير الذي أحدثه أحمد باي هناك إسهام خير الدين التونسي الذي جسـد تجربته في كتابه (أقوم المسـالك في أحوال الممالك) الذي نشر سنة ١٨٦٧م، وقد ضـمن كتابه اقتـراحات وتوصيات لو أخذ بهـا المسلمون في نظره لنهـضوا وصـلح حالهم، وقـد اسـتقى ذلك من مـشـاهداته في أصقـاع أوروبا الغربية، ولكنه لم يدع إلى اسـتنساخ التجارب الأوروبية، بل كـان يعرف الحدود بين تعاليم الإسلام وتجارب أوروبا، سيما وأن الأفكار التي تضـمنها كتابه صاغها علماء متنورون من جـامع الزيتونة : منهم محـمد بيرم الخـامس وسالم بوحاجب ومحـمد السنوسي. وإذا كان جامع الزيتونة رغم إصلاح مناهجه يمثل قلعة القديم فإن المدرسة الصادقية كانـت تمثل المنشأة الحديثة، بمفهوم ذلك الوقت، لأنها جمـعت بين الثقافتين

العربية والفرنسية. وهي التي أخرجت قيادات «الشباب التونسي» وكانت الصحافة في تونس تلعب دور الموقظ أيضا فإلى جانب صحافة الاحتلال ظهرت الصحف الوطنية ممثلة في الزهرة والحاضرة والتونسي. وتعاون علماء الزيتونة مع المثقفين المتخرجين من الصادقية فكان عبد العزيز الثعالبي وصالح الشريف ومحمد الخضر حسين إلى حانب علي باش جانبه وأخيه محمد. وكانت زيارة الشيخ محمد عبده (لا سيما الثانية سنة ١٩٠٣م) قد وجدت تونس مهيأة للدخول في مرحلة النهضة لولا وقوع الحرب العالمية الأولى وكبت الحريات وتشريد القادة.

ومن جهتها عرفت الجزائر مرحلة اليقظة التي أشرنا إليها، وكادت أيضا تنطلق في مرحلة جديدة اصطلح عليها منذ العشرينات من القرن العشرين بالنهضة. ففي مطلع هذا القرن تقاربت وجهات نظر العلماء المحافظين العاملين في سلك الإدارة الفرنسية والعلماء المستقلين أو الأحرار مع وجهات نظر خريجي المدارس الفرنسية من النخبة التي أصبحت تعرف بالمتطورة. وكانت حاجتهم إلى التلاقي والتكاتف قد فرضها التجنيد الذي فرضته فرنسا على الشباب للخدمة العسكرية في جيشها، وهكذا نجد عبدالحليم بن سماية وعبد القادر المجاوي والمولود بن الموهوب من العلماء الموظفين ينسقون جهودهم مع متطورين من أمثال محمد بن رحال وأحمد بو ضربة والشريف بن حبيلس. وبدأ الحديث عن ظهور جماعة «الشباب الجزائري» على غرار الشباب التونسي والشباب المصري والشباب التركي، وهو مصطلح وارد على العالم العربي والإسلامي من أوروبا، روجت له وسائل الإعلام الغربي / الاستعماري عندئذ، وكان الهدف منه إبراز دور النخب المتكونة في المدارس الغربية على حساب النخب التقليدية (العلماء) الذين فاتهم ركب الحداثة ولا يفهمون روح العصر. وقد أدت هذه النظرة الغربية إلى عزلة واضطهاد عدد من العلماء التقليديين فاختاروا الهجرة أمثال حمدان الونيسي أو الانسحاب من الميدان. وكان للنوادي والجمعيات والصحافة وزيارة الشيخ محمد عبده (١٩٠٣م)، تأثير واضح على مسيرة اليقظة في الجزائر كما في تونس، ودخولها عهد النهضة الذي كان عليه أن ينتظر نهاية الحرب العالمية الأولى.

وكانت التجربة الليبية تختلف عن تجربة الجزائر وتونس في هذا المجال، فقد بقيت ليبيا إلى سنة ١٩١١م، وهي على صلة بتطورات الدولة العثمانية، كما أشرنا، رغم أن نشاط الحركة السنوسية كان يحاول ألا يرتبط بهذه الدولة، وكان يفضل

العمل المستـقل وربما السري، أي الذي لا يستطيع العثمانيـون مراقبته خشـية احتواء الحركـة سيـاسيـا. وعندما وقع الانقـلاب ضد السلـطان عبـد الحميـد، سنة ١٩٠٨م أحست به ليـبيا، وقـدمت نوابا عنها للبرلـمان العثمانـي، كان منهم سليمـان الباروني باشا، وكان البـاروني قد درس في الجزائر على الشيخ محـمد بن يوسف اطفيش في واحات بني مـزاب حيث معهـد بني يسجن الذي أسسـه الشيخ أطفيش نفسـه. كان وجوده بالجـزائر بين ١٨٩٦- ١٨٩٩م، وهي فتـرة انتقـالية في الجـزائر نفسـها. ومن الجزائر تنقل البـاروني بين تونس ومصر، وأسس جـريدة الأسد الإسلامي، والمطبـعة البارونية فـي مصر، قبل أن يصبح عـضوا في البرلمان المذكور، وكـان الباروني بحكم القناعة والوظيفة من أنصار الجامعة الإسلامية التي كان رائدها جمال الدين الأفغاني، بل إنه ظل على هذه العـقيـدة حتى بعـد صعود أتاتـورك إلى الحكم وإلغاء الخـلافة. ومن جهـة أخرى بقي الباروني على ولائه للاتحـاديين وتعاون معـهم ضد الإيطاليين خـلال الحـرب العـالميـة الأولى، وكـان ذلك يعني التـعـاون أيضـا مع الألمان حلفـاء الاتحاديين. هذا من جهة، ومن جهة أخرى كانت السنوسـية نشطة في ليبيا بطريقتها، وقـاومت الاحتـلال الإيطالي بوسـائلهـا، ومن أنصـارها الذين لعـبوا دورا هامـا في المقاومـة في هذه الأثناء الشيخ عـمر المختـار. وظهرت في ليـبيا شـخصيـات أخرى مقاومة بالسلاح أو بالقلم، فكان مصيرها التشريد والاضطهاد، وهو المصير الذي لقيه الباروني نفسه.

ومن المعروف أن المغرب كان مستقلا عن الدولة العثمانية، فعاش تجربته الخاصة سواء قبل مـرحلة اليقظة أو بعدها، وقد كـان عهد السلطان الحسن الأول يشبـه عهد السلطان عـبد المجـيد العـثماني، كـلاهما كـان تحت ضغط الـدول الأجنبيـة لإجراء «التنظيـمات» التي تعني فـتح المجتـمع وحمـاية مصالـح الرعايا الأجـانب. وإدخال النمـوذج الغربي في الجـيش والإدارة. ففي نـهاية القـرن التاسع عـشر كـانت الدول الغـربية تتنافس علـى المغرب مما مـد في عمـر استـقـلاله، ولو ظاهريا، لأن كل دولة أوروبيـة كانت تريد أن تنقض هي الأولى عـليه أو على الأقل يكون لهـا سهم وافـر منه. وكان الضغط الفرنسي على المغرب أكثر الضـغوط وقعا نظرا للعامل الجغرافي. وكان الفـرنسيون حـريصين على أن يحكم المغرب حكومـة مواليـة لهم وقادرة على الاستجابة لمطالبهم الاقتصادية والأمنية. ومنذ أوائل القرن العشرين توجه إلى المغرب عدد من الفرنسيين والمبعوثين الجزائريـين فهيأوا التربة بإنشاء المدارس ودراسة الموارد

واكتساب القصر والنخبة بل والطرق الصوفية إلى جانبهم، وقد عرف المغرب الصحف والاتصال بمعاهد المشرق قبل الحماية. أما بعد الحماية فقد انشغل أهل المغرب بالمقاومة التي قادها الأمير محمد بن عبد الكريم الخطابي في جبال الريف، والوقوف في وجه (الظهير البربري) الذي هدف الفرنسيون من ورائه إلى تقسيم سكان المغرب، غير أن الجيل الذي تعلم في المدارس الفرنسية، سواء في المغرب نفسه أو في باريس كان بطيئا في أخذ زمام الأمور، وكان معظم أفراده من العائلات الموسرة (الأرستقراطية) في المدن، ومنذ الثلاثينات من القرن العشرين ظهرت الحركة الوطنية واتصلت بمثيلاتها في الجزائر وتونس، وكان للأمير شكيب أرسلان دور في تنشيط هذه الحركة لا سيما في الشمال (المنطقة الإسبانية).

وهكذا وجدت الحرب العالمية الثانية المغرب على استعداد، لا سيما الأحزاب والرأي العام، للمطالبة بالاستقلال، وكان لكتلة العمل الوطني ثم حزب الاستقلال دور بارز في المطالبة برفع الحماية الفرنسية عن كاهل المغرب. أما الشخصيات التي هيأت الأجواء في المغرب فهي الشيخ شعيب الدكالي بدروسه السلفية ومحمد العتابي بنضاله على المسرح الدولي، وعلال الفاسي بزعامته لحزب الاستقلال.

وفي الجزائر عرفت فترة ما بين الحربين العالميتين ظهور أحزاب وجمعيات قادت البلاد إلى الثورة فالاستقلال. فالأمير خالد حفيد الأمير عبد القادر، طالب بتطبيق تقرير المصير على الجزائر، واستمر في نضاله حتى نفاه الفرنسيون إلى خارج الجزائر، وقد ظهر سنة ١٩٢٦م، نجم الشمال الأفريقي الذي طالب زعيمه مصالي الحاج باستقلال الجزائر في مؤتمر عالمي انعقد في بلجيكا سنة ١٩٢٧م. وعندما منعت فرنسا النجم من النشاط تأسس حزب الشعب الذي خطط للثورة ضد الفرنسيين، وهناك أحزاب أخرى توفيقية لم تطالب إلا بالاستقلال الداخلي أو دولة متحدة مع فرنسا. ولكن (جمعية العلماء) التي تأسست سنة ١٩٣١م بزعامة عبد الحميد بن باديس هي التي كان لها الفضل في بعث الروح القومية والروابط الإسلامية مع المشرق وتحضير الشعب لغويا وفكريا واجتماعيا للاستقلال، إذ نافست الجمعية بمدارسها المدرسة الفرنسية في التربية والتعليم، وأحيت في الشباب الروح الوطنية والاعتزاز بحضارته العربية الإسلامية.

وكذلك كان لتونس قيادتها ونهضتها بين الحربين أيضا. فلم تكد تنتهي الحرب العالمية الأولى حتى ظهر عبد العزيز الثعالبي على المسرح مؤسسا الحزب الدستوري،

ومناديا برفع الحماية عن تونس، وكان الثعـالبي من خريجي الزيتونة وممن زار المشرق عدة مـرات، وتأثر بمبدأ تقرير المصـير، ولكن السلطات الفرنسـية نفتـه، وبقي الميدان لأتباعه، وهم جيل جديد من خريجي المدرسة الصـادقية والمدارس الفرنسية، وكانت رؤية بعضهم في النهضة والإصلاح تختلف عن رؤية شـيخهم، فقاموا في الثلاثينات بتأسيس حزب دستـوري جديد وانتخبوا على رأسه الحبيب بورقـيبة الذي قاد تونس إلى الاستـقلال سنة ١٩٥٦م، وقد عـرفت تونس بالإضافة إلى ذلك نشـاطا ملحوظا في الأدب والمسرح والصحـافة والجمعيات المدنيـة. ويكفي أن نشير هنا إلى اسم أبي القاسم الشابي الشاعر الرومانتيكي الرقيق.

وفي الخـتـام نقول إن بلـدان المغرب العـربي قـد عـرفت يقظة منذ أوائل القـرن التاسع عـشر، وسرعـان ما تحولت اليـقظة إلى تنظيمـات في المغرب وتونس وليبـيا، وإلى وعي نهضـوي في الجزائر، وقـد لعبت النخب المحافظـة والنخب الجديدة دورا في التنافس وإدخال مـا أسموه بالإصلاح فـي مختلف المجالات، بما في ذلك مـجال المرأة والتطلع إلى تعلم اللغـات والعلوم، والدعوة إلى تـقليد اليابـان، ونادى آخرون بنبذ الخرافات وتحرير الأفكار.



أسئلة في خطاب الاستشراق الاسباني
لقاء مع الباحث محمد عبد الواحد العسري

أعد اللقاء : محمد بن عمر ◆

تمهيد :

لا يمكن بأي حال مـن الأحوال التقليل من الجـهود الكبـيرة والمضنية الـتي بذلها الاستشراق الإسباني في حق الثقافة العربية الإسلامية. فقد كان هذا الاستشراق رائدا في التعريف بهذه الثقافة تنظيرا وتحقيقا ودراسة..

وعلى الرغم من هذه الريادة فإن عمل الاسـتشراق شابه كثيـر من الثغرات على مسـتوى المعـرفة والمنهج. وهذا شيء طبـيعي إذا علـمنا أن أغلب المشاريع الثـقافـية الاستشراقية شكلت البداية الأولية في طريق التعريف بالتراث العربي الإسلامي.

وحتـى نقتـرب من أهم الأسئلة التي يطرحـها الاسـتشـراق الإسبـاني اتصلنا بفضيلة الدكـتور عبد الواحد العسـري - أستاذ مادة الفكر الإسلامي المعـاصر بكلية الآداب والعلوم الإنسانية - جامعة عبد المالك السعدي المملكة المغربية - وأنجزنا معه هذا الحوار.

والأستاذ عبد الواحد العسري أنجز أطروحة جامعية في موضوع :

◆ باحث من المملكة المغربية.

«الإسلام في أبحاث الاستشراق الاسباني» وستطبع قريبا.

س ١ : بذل الاستشراق الاسباني جهودا كبيرة في حق الثقافة العربية الإسلامية. كيف تقيمون هذه الجهود ؟

صحيح أن الاستشراق الذي يعنينا في هذا الحوار، أي الاستشراق الإسباني، لم يقصر أبدا، على مر تاريخه، في خدمة التراث العربي و الإسلامي ؛ بحيث لا يمكن لأي أحد أن ينكر ذلك أو يجحده. ولكن دعنا أولا نتفاهم عما نقصده بهذه الخدمة ودواعيها، وعن المستهدف بها والمستفيد منها. لسنا في حاجة إلى أن نؤكد من جهتنا، بأن أهل هذا التراث من العرب والمسلمين وثقافتهم قد استفادوا جميعا من الجهود التي بذلها المستشرقون الإسبانيون في هذا المضمار. مثلما لسنا في حاجة إلى أن نستدل على أن استفادة الإنسانية جمعاء، من نفس الجهود، لا تقل بحال عن استفادة أهل هذا التراث منها. ولا نتصور في هذا الصدد، من يمكنه اليوم حتى من الغربيين الأشد تمحورا على ذاته وثقافته، أن يجادل في هذا الأمر، أو أن ينكر تبعا لذلك التراث المعني بهذا الحديث ولا عالميته، غير أننا لربما بحاجة إلى أن نؤكد بالمقابل، بأن المستشرقين لم يقصدوا أبدا بعنايتهم بهذا التراث خدمة الثقافة التي كانت من وراء إنتاجه، بقدر ما استجابت تلك العناية إلى ضرورات وحتميات تاريخية وثقافية متعددة ومختلفة.

فمن جهة، كانت الثقافة التي يصدرون عنها ويسخرون أنفسهم لخدمتها، أي الثقافة الغربية، بمعناها الواسع بطبيعة الحال، في حاجة إلى ما في التراث العربي والإسلامي من فنون وعلوم وآداب وصنائع الخ..

ومن جهة ثانية، فإنه لا يجب أن ننسى أبدا بأن اهتمامهم بهذا التراث قد اقتضته منهم ضرورة تعرفهم إلى ذاتهم وتحديد هويتهم الغربية، وتأسيسها بالنظر إلى نقيضها و المختلف عنها، أي إلى آخرها : الشرق، المتمثل في حالتنا هذه في التراث العربي الإسلامي الأندلسي. ولا غرو في ذلك، فـفكرة الذات أو الأنا في الفكر الأوروبي، لا تقوم ولا تكتسب معناها إلا في مقابل مفهوم : «الآخر». وعندهم أي لدى الأوربيين، أو على الأصح في الفكر الأوربي بأن الهوية لا توجد الغيرية، بل العكس هو الصحيح. ناهيك عن أن مفهوم «الأنا» في الفكر الأوربي، يقتضي في ذاته ضرورة وجود «آخر»، ليكون موضوع سيطرة هذه «الأنا» وهيمنتها عليه. وغني

عن البيان بأن الاستشراق الذي نتحدث عنه، مهما تميز عن غيره من الاستشراقات الأوروبية القطرية الأخرى، فإنه يصدر مثلهم عن هذا الفكر وتصوراته عن الأنا والآخر. لذلك لا يجب أن يغيب عنا أبدا، بأن أي استشراق لا يمكنه أن يبتعد أبدا عن فكرة أوربا، كما لا يمكن أن يفهم، من حيث كونه طلبا غربيا للشرق، خارج إشكال الهوية والغيرية.

يتضح إذا بأن الجهود التي بذلها الاستشراق الإسباني في خدمة التراث العربي الإسلامي، هي بالأساس جهود لخدمة الذات الغربية الإسبانية. من دون أن يعني ذلك بطبيعة الحال، بأن الثقافة العربية الإسلامية، لم تستفد من هذه الخدمة، إذا ما علمنا بأنها قد تمت وتتم بالعرض.

والواقع أن الحديث عن الجهود الجبارة التي بذلها الاستشراق الإسباني في خدمة التراث العربي الإسلامي، على حد لفظ سؤالك ومؤداه، يقتضي منا تناول هذه الجهود، مثلما يستلزم كذلك، معالجة تصورات ذاك الاستشراق لهذه الجهود. فأما الجهود في ذاتها، فإنه لا يمكن بالنظر إلى المساحة التي نفترض بأنها قد خصصت لنا في هذا الحوار، أن نقف عليها كلها، ولا كذلك على أصحابها. أن نحيل القارئ الكريم، على كتاب «جيمس طوماس مونرو» عن الإسلام والعرب والأبحاث الإسبانية من القرن السادس عشر إلى وقتنا الحاضر. J.T. Monroe, Islam and the arabs in spanisch scholarship, Leiden, 1970. وعلى كتاب «منثناريس دي سيري» عن المستشرقين الإسبانيين في القرن التاسع عشر.

Manzanares de cirre, Arabistas Espanaoles del siglo xix , Madrid,1972.

فإن ذلك لا يعفينا من كلمة ولومبتسرة عن هذه الجهود. الحق أنها جهود كثيرة وعديدة وقديمة جدا، وأكثر مما يمكن أن تحصى. تأمل معي هذا الرقم فقط. لقد نشرت المطابع الإسبانية فيما بين ١٩٧٠-١٩٩٠ ثماني مائة واثنين وعشرين كتابا عن الأندلس، الموضوع المفضل للاستشراق الإسباني، بالإضافة إلى آلاف المقالات. تأمل معي مسألة أخرى. اهتمام الاستشراق الإسباني بالتراث العربي، اهتمام موغل في التاريخ تضرب بداياته الأولى جذورها في القرن الثاني عشر الميلادي، ليحتل بذلك مكانة الريادة بين الاستشراقات الأخرى قاطبة، كما أنه لم يتوقف أبدا ؛ بحيث إنه لم ينحصر فيما بين عصر النهضة والأزمنة الحديثة، إلا لكي ينبعث من جديد، وليستمر إلى يومنا هذا وهي جهود متنوعة كذلك. توزعت في انطلاقاتها الأولى على البحث

عن المظان الأصلية للتراث العـربي الإسلامي، وعلى ترجمتها ودراسـتها. ولعل أبرز مثـال يعطى عادة في هذا الصدد، هو تأسـيس أحد ملوك إسبانـية المشهور بألفـونسو العالم، لمدرسة طليطلة للترجـمة ورعايته العلمية والسياسيـة لها. ونريد من جهتنا أن نثيـر الانتبـاه إلى مسـألة غيـر معـروفة، أو على الأقل غـير مـشهورة مـتعلقـة بأولى الترجـمات أو ببواكيـرها، التي نرى من جهتنا بأنهـا كانت حاسـمة في تشكيل أولى تصورات الاستـشراق الإسباني لموضـوعه، وفي ثباتها واسـتمراريتها. يـتعلق الأمر، بأول ترجمـة للقرآن إلى اللاتينيـة التي أنجزها صـحبة آخـرين «بطرس طوليطانوس» أحد اليـهود المتـصرين. ويتعلق كـذلك بترجـمته لمجـادلة عربية للإسـلام والمسلمين معـروفة بين بعض المختصين برسـالة عبد المسـيح بن إسحاق الكندي. ولحد السـاعة التي نتكلم فيها، ما زال المستشرقون الإسـبانيون يتابعون خط سير أسلافهم ؛ ما زالو يبحـثون عن قطع التـراث العربي الإسـلامي في التاريخ والآداب والفـقه والفلسـفة والتـصـوف والفلك والطب والبـيطرة والزراعـة الخ، ومـا زالوا يعنون بتـخريـجها وتحقيقها، وما زالوا يجتهدون في دراستها، واستثمارها في نتاجاتهم الثقافية المختلفة. كما أنهم لم يكلوا أبدا عن تأسيس كثير من المؤسسات العلمية، من معاهد ومدارس وكراسي وشـعب جامـعيـة، وجمـعيات وهـيآت ومجـموعـات بحث متـخصـصة، لتصريف اهتمامهم هذا وتدبير شؤونه المختلفة.

س٢- ما هي الخصوصية المنهجية والموضوعية التي تؤسس الاستشراق الأسباني؟

يتميز الاستـشراق الإسباني عن الاستشراقات الأخرى بكـثير من المميزات التي تخول الحديث عن خصوصـياته الكثيرة والمتنوعة و مشروعيـته العلمية. لكن، وعلى الرغم من ذلك، فإن هذا الاسـتشراق لم يتخذ لنفـسه منهجا خـاصا، ولم يخرق أبدا التقليـد المنهجي الذي ساد في الأبحـاث والدراسات الاستشـراقية الغربيـة الأخرى، ليشكل بذلك شـرخا معرفـيا يتيح لنا بالتـالي أن ندعي بأنه يؤسس على خصوصـية منهجية ما. ولا غرو في ذلك، فالاستشراق الإسباني لم يطمح أبدا في إنجاز مثل هذا الأمر، بل العكس هو الصـحيح. فلقد سعى فـيما بين القرنين الماضـيين، إلى اللحاق بالركب الأوربي في هذا المضمار، وما فتئ يحاول جاهدا، من بعدما حقق لنفسه هذا الهـدف، مواكـبة هذا الركب، والالـتزام بذلك التـقليـد المنهجي المذكـور. ويمكن أن

نذهب في هذا المضمار إلى أبعد من ذلك، لنؤكد مثلما أكد بعض من سبقنا إلى الاهتمام بالمنهجية الاستشراقية، بأن ما يجعل الاستشراق استشراقا ليس هو طلبه للشرق وبحثه فيه ودراسته، بل هو المنهج الذي يتبعه في إنجاز ذلك. أو إن شئت قلت المنهج الذي يتبعه في إيجاده لشرقه وشرقنته.

لم يفرط أبدا الاستشراق الإسباني في مقتضيات المنهج الغربي المعتمد في شرقنة أي استشراق للشرق. لم يفرط فيما يثوي خلف هذا المنهج ويسنده من تصورات ومفاهيم للهوية والغيرية، تسوغ لديه تمركزه على ذاته وتمحوره حولها. كما أنه لم يتزحزح قيد أنملة عن الثوابت المعرفية لذات المنهج، ولا عن آلياته وأدواته الإجرائية التي يخضع بها الشرق إلى دراساته ومعالجاته. ولنضرب لذلك مثلا. فعندما يعتبر الاستشراق الإسباني الفكر الفلسفي الإسلامي الأندلسي، حلقة من حلقات تاريخ الفكر الغربي العام ؛ أي حلقة الفلسفة الوسيطية المتفرعة بوصفها محصلة تأثيرات عن الفكر اليوناني القديم، فإنه يصدر في الحقيقة عن نفس التصور الغربي للتاريخ الذي يستند إلى مبدأ حتمية التطور والتقدم، ليسند بدوره تصوره لتاريخ الأفكار، الذي يستند إلى مبدأ حتمية التأثير و التأثر.

والمحصل عندنا في هذا الصدد، أن الاستشراق الإسباني لم يعتمد أبدا منهجا مغايرا للمنهج الذي اشتغل به الاستشراق على موضوعه. وبناءً عليه، فإننا نرى بأن ما يقال وينشر أحيانا عن تعاطف المستشرقين الإسبانيين مع موضوعات بحثهم، أو عن إنصافهم للشرق، لتدعيم أطروحة تأسيسهم لاستشراقهم على منهج مغاير للمنهج الذي يشتغل به بقية المستشرقين، لا يعدو كونه كلاما متسرعا ومجانبا للصواب.

وإلى جانب ذلك، وإذا تجاوزنا هذه المسألة المتعلقة بالمنهجية الاستشراقية، فإن الاستشراق الإسباني يتميز في الواقع بمميزات عديدة، تجعل من الكلام عن خصوصياته، حديثا دالا في مجاله، وتخوله صفته العلمية كذلك، وإذا كان علينا أن نتكلم عن بعض هذه الخصائص، فالأفضل أن نعرج على الأساسية منها. أي تلك التي تتعلق في نظرنا باختلاف علاقة هذا الاستشراق بموضوعه، التي تختلف في ذاتها، بالنظر إلى عوامل تاريخية متعددة، عن علاقات الاستشراقات الأخرى به، وتصوراتها له. يتعلق الأمر في نظرنا بالمكون الإسلامي لتاريخ الذات الإسبانية وهويتها الذي جعل منه استشراقنا مجال أبحاثه ودراساته المفضلة والمبجلة. لقد اهتم

الاستشراق الإسباني بالفكر الإسلامي الأندلسي بوصفه جزءا لا يتجزأ من تاريخ الفكر الإسباني ولحظة من لحظات توهجه العام. لذلك وجدنا جل رواد هذا الاستشراق في مرحلته المعاصرة يقدمون لأنفسهم ولجمهورهم مختلف أعلام هذا الفكر من أمثال ابن رشد، وابن باجة وابن طفيل وابن حزم، ومن قبلهم ابن مسرة القرطبي، ومن بعدهم جميعا ابن العربي المرسي بوصفهم «مفكرين إسبانيين ولكنهم مسلمون». كما وجدناهم يتمثلون النتاج الفكري لهؤلاء ويمثلونه لوصفه نتاجا «إسبانيا وإسلاميا في نفس الوقت». وبذلك حول أولئك المستشرقون هؤلاء الأعلام وتراثهم الفكري إلى ثمرة من ثمرات الذات الإسبانية وهويتها، وإلى مكون من مكونات كل من هذه الهوية وتلك الذات في نفس الوقت. كما جعلوا منهم من جهة ثانية مكونا من مكونات نقيض هذه الذاتية، أي من غيريتها الإسلامية الكامنة المبثوثة في اختلافهم عن المعتقد النصراني، المعتبر بدوره عند نفس المستشرقين مقوما أساسا من مقومات الهوية الإسبانية. وفي نفس هذا الصدد، لم يختلف فيلسوف إسبانيا الكبير «خوسي أورتيغا أي غاسيت» Jose Ortega Y Gasset عن أصدقائه المستشرقين في تقدير موقع الفكر الإسلامي بالأندلس من إشكال الهوية والغيرية في تاريخ إسبانية. ففي معرض تقديمه لترجمة طوق الحمامة التي أنجزها «إيميليو جارسيا غوميث» Emilio Garcia Gomez، جعل من مؤلف هذا الكتاب، ابن حزم، عربيا – إسبانيا، مصرا على وضع مفردة : «إسباني» بين مزدوجتين، ومعللا ذلك بأن الهوية الإسبانية لا تكتسب فقط بالإزدياد، ولا حتى بالدم والقرابة، «ولكونها ماهية تاريخية صرفة».

لذلك لم يشكل الفكر الإسلامي الأندلسي أو أعلامه، للمستشرقين الإسبانيين «آخرا تام الغيرية». فلقد تمخض كل من ذلك الفكر وأعلامه عند هؤلاء المستشرقين عن حلقة من حلقات تاريخ الفكر الغربي بإسبانية، مساهمين بدورهم في تكوينها وإنتاجها. غير أنه وبالرغم من ذلك، فإن ذات الفكر وأصحابه لم يشكلا بالنسبة لنفس المستشرقين «ذاتا إسبانية مكتملة الهوية». وفي ذلك تكمن في الواقع إحدى خصوصيات الاستشراق الإسباني، التي أخصبها بمعالجة موضوعه – بالإضافة إلى آليات استشراقية أخرى بطبيعة الحال – بآليتي الإستيعاب والإلحاق. استيعاب الموضوع في الذات، وإلحاق الذات بالموضوع.

س٣- الاستشراق والموضوعية. من المألوف والمعتاد أن يتهم الاستشراق بالذاتية والسقوط في الأحكام المسبقة. هل ينطبق هذا الحكم على الاستشراق الإسباني؟

لا نستسيغ من جهتنا طرح مسألة الموضوعية عندما نتحدث عن الاستشراق، سواء أكان إسبانيا أو غير إسباني. ولا نرى كذلك أهمية طرح مثل هذه السؤال في مثل هذا المجال. لا أحيلك هنا على إشكال الموضوعية في العلوم الإنسانية، أو حتى في العلوم البحتة. أبدا. وإنما قصدي أن أقول بأنه إذا ما تجاوزنا النظر إلى الاستشراق من زاوية تعريفه المعجمي ؛ أي من حيث كونه طلبا غربيا لعلوم الشرق وآدابه ولغاته وثقافاته الخ، لننظر إليه من حيث كونه منهجا غربيا يعتمده المستشرقون ويقتصرون عليه في إنجازهم لهذا الطلب ـ، فإنه سيتضح لنا بأنه ليس هنالك ما يدعو إلى طرح مدى التزام هؤلاء بالموضوعية، أو مدى سقوطهم في الذاتية. ويكفي في هذا الصدد، أن نؤكد بأنه قد بات من المسلم به بأن الاستشراق، على الرغم من تعنته في الإدعاء بأنه يعكس في دراساته حقيقة الشرق، فإنه لا يعمل في الحقيقة إلا على شرقنة الشرق. بذلك فهو ينتج حقيقة يريدها لهذا الشرق، أو بالأحرى، شرقا لا يسمح منهجه بإنتاج غيره.

ولعلك تومئ في سؤالك عن مدى التزام الاستشراق الإسباني بالموضوعية، أو انصرافه عنها، إلى ما نقرأه أحيانا لبعض العرب الذين تناولوا المستشرقين الإسبانيين في ضوء ما تصوروه بأنه يشكل ميول هؤلاء ورغباتهم تجاه الإسلام وثقافته وأهله. فهذا منصف للإسلام أو ملاك، وذاك متعصب ضد الإسلام أو شيطان عندهم. وغالبا ما يمثلون على الصنف الأول منهما «بمجيل أسين بلاثيوس» M. Asin Palacios، ويقدّمون «فرنسيسكو خافيير إي سيمونيت» F. Javier Y Simonetمثالا على ثانيهما. في حين أنه لا يمكن أن نختزل الفعل الاستشراقي، في ذاك الميل أو هذه الرغبة لكونه يتعداهما. ثم إن ما تصوره هؤلاء عن المنصف والمتعصب، لا يرجع فقط إلى عدم تمكنهم من النظر إلى الاستشراق بوصفه معرفة غربية مخصصة عن الشرق، تتجاوز ميول المستشرقين وتتعداها، بل يؤول في نظرنا إلى قصور بين في الوقوف على مجموع ما كتبه هذا المستشرق أو ذاك في الإسلام والمسلمين. ونعني بذلك، أن كثيرا من الأحكام التي تصاغ في هذا الصدد، تعبر بذاتها عن أن أصحابها قد استنتجوها من قراءات جزئية ومتسرعة.



عالم منسي
مسلم بن أبي مسلم الجرمي

إحسان عباس ◆

يهدف هذا البحث إلى التعريف - قدر المستطاع - بعالم قدير أغفلته كتب التراجم والببليوغرافيا ، فلم تذكره ولم تعرف تاريخ ميلاده ووفاته إن ذكرته ، ولم تعرف اسم أبيه بل إنها لم تعن بسيرته وأحداث حياته ، فلم يذكره ابن النديم في «الفهرست» ولا حاجي خليفه في «كشف الظنون» ؛ وإنما أشارت إليه بعض كتب الجغرافيا والتاريخ دون التوقف عند نشأته وأين . ولم تتحدث عن طبيعة علمه ولا عددت مؤلفاته بأسمائها . لكنا إذا قلنا إنه كان يعمل في التأليف حسب قاعدة «اعرف عدوك» فإننا نستطيع أن نحدد الموضوعات التي كان يزاول الكتابة فيها تحديدا دقيقا .

وتتصل قصة هذا العالم بنتائج معينة تمخضت عنها الفتوحات الإسلامية لبلاد الشام والجزيرة ، فقد أوجدت تلك الفتوح نظاما دفاعيا وهجوميا على مناطق الحدود بين البلاد المفتوحة ومنطقة الروم ، وذلك ما عرف بـ«الثغور» . فكانت الثغور أو المدن الحدودية والحصون بين العرب والروم هي التي حفزت همة هذا العالم إلى وضع مؤلفات تتحدث عن كل ما يتصل بالروم من جغرافيا وتاريخ وغارات متبادلة

◆ أستاذ جامعي وباحث من الأردن.

، ونظم وإدارة ، والتوقف عند نظام الجيش بشكل خاص ، وتوزيع السكان ، وما يجاور بلاد الروم من دول قد تكون حليفة لهم أو معادية . ولابد لتلك المؤلفات أن تعنى بأحوال الثغور نفسها وما يجري فيها من إعادة بناء وترميم وتحصين ، وأي الناس من المتطوّعة وغيرهم من الجند النظامي يحتل تلك الثغور .

وقد نشأت الثغور منذ أوائل الدولة الأموية واستمرت العناية بها في الدولة العباسية ، وظلت مسرحا للأعمال الحربية وما يتصل بها حتى أيام سيف الدولة . وأهم تلك الثغور الشامية هي المصيصة وأذنه والهارونية وطرسوس وعين زربة والكنيسة السوداء . وكلها كانت موضع عناية الدولة الإسلامية إلا أن طرسوس أخذت من اهتمام المؤلفين وعناية الدولة القسط الأوفر . فقد أعيد بناؤها وتحصينها ، وكان لها سوران ، والسور الداخلي منهما تعلوه ثمانية آلاف شرافة يترتب فيها الرماة وفي ذلك السور نفسه مائة برج لأنواع المجانيق والعراوات ، وألحق بالمدينة عدة حصون ، وخصصت لها أراض ومسقفات كثيرة ومع الزمن أصبحت أهم مركز للنفير إلى الحرب بين سائر الثغور الشامية ، وأصبح مسجدها الجامع من أهم مراكز العبادة والعلم في الأمصار الإسلامية . وكان الرؤساء والأمراء يقفون عليها ضياعا ذوات زراعات وغلات أو مسقفات من فنادق ودور وحمامات وخانات.[(١)]

إلى هذا الميدان وجه مسلم الجرمي اهتمامه وجهوده فألف كتبا ليست تعنى بوصف الثغور وأحوالها مباشرة ، وإنما تغلغل في ما وراء الثغور من بلاد الدولة البيزنطية وكل ما يتصل بها من شؤون فاهتم بالتقسيمات الإدارية والنظام العسكري وقد اعتمد ابن خرداذبة صاحب كتاب «المسالك والممالك» على بعض مؤلفات الجرمي وأخذ عنه نقولا كثيرة تلائم كتابه الجغرافي ، وهذا يعني أن ابن خرداذبة كان ينتقي من النصوص ما يلائم موضوع كتابه ، ويتجاوز عن نصوص أخرى لا تدخل في هذا العلم .

ويبدو أن ابن خرداذبة كان أحيانا ينقل بالواسطة إذ يقول : «وذكر أن مسلم بن أبي مسلم الجرمي [(٢)] قال : إن أعمال الروم التي يوليها الملك عماله أربعة عشر عملا أولها عمل طافلا ، وهو بلد القسطنطينية ، وحده من المشرق الخليج إلى بحر الشام ، ومن المغرب السور المبني على بحر الخزر إلى بحر الشام ، وطول مسيرته أربعة أيام . والعمل الثاني خلف هذا العمل هو عمل تراقية (Thrace) وحده من المشرق السور ، ومن الجنوب عمل مقدونية (Macedonia) ويحدده كما يحدد العمل السابق ، ثم

يقول: «ودون الخليج أحد عشر عملاً : عمل أفلاغونية (Aphlagonia) وفيه خمسة حصون، وعمل الأفطى ما في تفسيره : الأذن والعين ، وفيه ثلاثة حصون ومدينة نيقوميديا (Nicomedia) وهي اليوم خراب وعمل الأبسيق وفيه مدينة نيقية (Nicaea) ولها عشرة حصون ، ولها بحيرة عذبة تكون اثني عشر ميلا طولا ، وفي البحيرة ثلاثة أجبل»(٣) [ويستمر في عد سائر الأعمال] . وقد أوردنا بعض هذا النص ليكون مثالا على ما كان يعنى به الجرمي من تفاصيل . وأقول : هذه الأعمال عند غير الجرمي من المؤلفين تسمى «تبمات» أو «بنودا»

و أعتقد أن ابن خرداذبة ينقل في مواضع كثيرة عن الجرمي . ولكن أكثر ما ينقله يتناسب وموضوع كتاب أبن خرداذبة أي المعلومات الجغرافية . فبعد أن ينتهي من بعض التقسيمات الإدارية يتحدث عن بطارقة الروم(٤) أي أنه يبدأ حديثا آخر عن نظام قادة الجيش ، وأعلى قادته هم البطارقة وعددهم اثنا عشر بطريقا لا يزيدون ولا ينقصون . والبطريق هو قائد عشرة آلاف ، ثم يستطرد لتفصيل الحديث عن القسطنطينية عاصمة الروم . ثم يعود إلى الرتب العسكرية بعد البطارقة . ودون كل بطريق طرماخان (مثنى طرماخ ، والطرماخ رئيس خمسة آلاف ومع كل طرماخ خمسة طربخارات (والطربخار يرئس ألفا) ودون كل طربخار خمسة قمامسة (جمع قومس وكل قومس يولى على مائتين ولذلك يصف ابن خرداذبة (الجرمي) في موضع آخر بأنه العالم بشؤون الروم وهذه المعلومات قد يستنتج منها أن الجرمي تغلغل في بلاد الروم وأنه كان يعرف اللغة اليونانية ، ويستطيع التحدث بها . وهذا الجانب من حديث الجرمي يمثل عالما جغرافيا والمهم لديه في هذا الجانب تقديم المعلومات الواضحة عن الطرق والمسافات . غير أن مجموع معارف الجرمي عن الروم لا تتوقف عند هذا الجانب وإنما تتعداه إلى جوانب أخرى .

ولا ريب في أن الجرمي حين تغلغل في بلاد الروم وسجل معلومات دقيقة أو قرأ بعض المصادر التي تفيده في هذا المجال قد أصبح معروفا لدى فئة غير قليلة من الروم و لا ريب أنه أثار حوله عاصفة من الريبة ، وربما كانت هذه الريبة هي التي أدت به إلى الأسر . وبقي مأسورا مدة غير قصيرة إذ كان أسره قبل صائفه سنة ١٨٨/ ٨٠٤ . وبعد هذه الصائفة اتفق الروم والعرب على نظام لتبادل الأسرى وهو نظام المناداة وفي الموعد المحدد يجتمع فيه آلاف من الفريقين في موضع عند نهر اللامس ، وكان أول فداء سنة ١٨٩/ ٨٠٥ ، ولم يتح للجرمي أن يطلق سراحه وبقى

في الأسر حتى حل موعد الفداء الثالث وكان رئيس المناداة على الجانب العربي هو خاقان التركي ، وقد جرت المناداة الثالثة في خلافة الواثق عام ٢٣١/ ٨٤٦ وعدد من فودي من المسلمين في عشرة أيام (٤٣٦٢) من ذكر وأنثى وقيل كان العدد أقل من ذلك قال المسعودي : وفيه خرج مسلم بن أبي مسلم الجرمي ، وكان ذا محل في الثغور ومعرفة بأهل الروم وأرضها ، وله مصنفات في أخبار الروم وملوكهم وذوي المراتب منهم ، وبلادهم وطرقها ومسالكها ، وأوقات الغزو إليها والغارات عليها ، ومن جاورهم من الممالك من برجان وبرغر والصقالبة والخزر .

ولم تتم مناداة الجرمي بسهوله إذ كان مع خاقان صديق لأحمد بن أبي داود قاضي القضاة وكان القاضي يشترط على كل أسير أن يصرح بخلق القرآن ونفي الرؤية - وهي التعليمات التي قررها المأمون وظلت سارية المفعول في من جاء بعده حتى أبطلها المتوكل - ورفض الجرمي أن يقول بخلق القرآن ونفي الرؤية ، وهذا يدل على أنه كان سنيا يأبى الانتساب إلى المعتزلة . فنالته كما يقول المسعودي محنة ومهانة(٥) ولعل تخلصه إنما تم بعد أن تذكر المسؤولون دوره في الجهاد وإخلاصه للدولة، وخدمتها . وإن التردد في إطلاق سراح الجرمي يمثل سبة لتنكر الدولة لكل جهوده . ولعل المتعصبين لذلك المعتقد لو تذكروا أن ما يريدونه من قول بخلق القرآن ليس ركنا صريحا من أركان الإسلام لكانوا أرحب صدرا ، وهم الذين أعلنوا انتماءهم إلى حرية التفكير وحرية الإرادة .

ولم يكن الجرمي وحيدا في اهتمامه بالجبهة الرومية ودراسة معالمها بل إن أكثر مؤلفي «السير» كسير الفزاري وسير الثغور لعثمان الطرسوسي وغيرهما احتوت مادة مهمة عن الثغور تستحق دراسة مستقلة . وكان ميزة الجرمي على هؤلاء وغيرهم أنه تخصص في كشف أحوال الروم وأمعن في هذه الناحية .

الهوامش

(١) ابن حوقل : صورة الأرض «٦٩» ط . بيروت
(٢) ابن خرداذبة : المسالك والممالك : ١٠٥ (تحقيق دي خويه)
(٣) المصدر السابق نفسه . من ١٠٥ وما بعدها
(٤) ابن خردذابة : ١٠٩ وما بعدها
(٥) المسعودى : التنبيه والاشراف : ١٩١ بعدها (تصوير بيروت)



«سفيرة المشرق»

إعداد : شتيفان فيلد ◆
ترجمة: خليل الشيخ

فجعت الأوساط العلمية في العالمين الإسلامي والغربي بوفاة المستشرقة الألمانية الكبيرة أنا ماري شيمل Annemarie Schimmel عن اثنتين وثمانين سنة، أمضتها في التأليف والدرس والبحث. وقد شكلت شيمل، بحق، ظاهرة استثنائية في حقل الدراسات الإسلامية على مستويي الكم والكيف. فقد كان نشاطها التأليفي إبداعا، وتأليفا وترجمة غزيرا ومتنوعا غطى مجالات متعددة في الحضارة الإسلامية، فضلا عما ظلت كتاباتها تتسم به من روح سمحة، تحرص على تقديم الإسلام إلى القارئ الغربي تقديما يمزج بين الأبعاد العلمية الدقيقة والفهم الوجداني، بعيدا عن أي لون من ألوان التعصب و الأحكام المعدة سلفا.

تقدم التسامح فيما يلي نبذه موجزة عن حياتها ونتاجها العلمي، أعدها الأستاذ الدكتور شتيفان فيلد، مدير معهد الدراسات الشرقية بجامعة بون بألمانيا.

١- الآخر:

ولدت أنا ماري شيمل في السابع من آذار عام ١٩٢٢ في Erfurt وكان والدها

◆ مدير معهد الدراسات الشرقية. جامعة بون. ألمانيا.

يعمل موظفا في البـريد. نشأت أنا ماري وترعرعت في حقبـة حرجة من تاريخ ألمانيا الحديثة، فقـد تزامنت نشأتها مع بداية قدوم الاشتراكيـة القومية (النازية) إلى الحكم، ولكنهـا في هذه الأجـواء المملوءة بالشـعارات الـعرقـيـة التي كانت تمـجد «العـرق الآري»، وتعلي من أهمية «أن يكون المرء ألمانيا» بدأت أنا ماري شيمل بتلقي دروس خاصة في العربية، وأقلعت في اتجاه عالم اللغات السامية. ترى أكانت تعي يومها أي عالم متطرف غادرت؟

وإذا كان أترابهـا يحلمون آنذاك «بالعرق الألماني» و«الراية الألمانيـة» و«الفوهرر الألماني»، فإن شيمل آثرت أن تفـر إلى عالم غريب له لغته وكتابتـه، وله ثقافته ودينه، إنه: الإسـلام. ولكن أنا مـاري لم تهـرب خـارج التـاريخ. فـهـذه التلمـيـذة الشـابة الموهوبـــة بتـعلـــم اللغات، قـدمت امتـحان الثـانوية على نحو مـبكر Fruehabitur لتلتـحـــق بجـامعـــــة برلـــين، وتـــدرس العلــــوم الإسلامـيـة بإشراف عـالمين همـــا Richard Hartmann , Heinrich Schaeder. وتاريـــخ الفــــن الإسـلامــــي علـى Ernst Kuehnel, ، والدراسات التركية على Annemarie Von Gabain.

حصلت شيـمل على درجة الدكتوراه وهي في سن التـاسعة عشـرة من عمرها. وقد ألقـت النازية، إضافـة إلى الحرب بظلالهـا. إذ كان عليهـا أن تعمل في المـصانع على نحو إجبـاري، كما توجب عليهـا وهي في السابعة عشـرة من عمرها أن تمضي نصف سنة كخـدمة إجبارية. ومنذ هذه الآونة بدأ الإسـلام وحضارته يمثلان لشـيمل طريق حيـاة. وقد بدأت تتعلم اللغات بالسـرعة التي يقرأ المرء الروايات بهـا فأتقنت العربية والفارسية والتركية.

بعد أن أنهت شـيمل دراسـتها، توجب على شـيمل، كالكـثير من زمـلائها، أن تعمـل بين عامي ١٩٤١ و ١٩٤٥ في وزارة الخارجـية الألمانيـة كمـساعدة فـي قسم الترجمة. وقد كانت بعض دوائر الخارجية الألمانيـة الواقعة في شارع فيلهلم مشغولة بترجمة كتاب «كفاحي» لأدولف هتلر، لتجيء ترجمة مشابهة للآيات القرآنية، وليتم توزيع تلك الترجمة أثناء موسم الحج بغية استخـدامها في التحريض ضد الاستعمار الإنجليزي. وقد توجب على شيمل أن تكون جزءا من هذا المشروع الأحمق.

وفي الأول من نيـسان عام ١٩٤٥، أي قـبل سقـوط الرايخ الثالث بعـدة أسابيع قدمت شـيمل أطروحتـها لما بعد الأسـتاذية للجامـعة Habiliation، مسـتغلة توقف القصف على المدينة وكـان عنوان تلك الأطروحة: «بنية الطبـقة العسكرية في الحـقبة

المملوكيـة المتأخرة». وبعـد نهاية الحرب ذهبت إلى زاكسن وهناك بقيت عدة أشـهر عند السلطات العسكرية الأمريكية. وبعد إطلاق سراحها اتجهت إلى جامعة ماربورغ لتستكمل إجراءات أطروحتها المشار إليها وكان عمرها يوم ذاك ثلاثة وعشرين عاما.

أتقنت شيمل العربية والفارسية والتركية و اللاتينية واليونانية وكانت إضافة إلى إتقانهـا للإنجليزية والفرنـسية والإيطاليـة والأسبانيـة تستطيع أن تقرأ أو أن تتـحدث بالهولندية والسويدية والدينماركية والتشيكية.

حصلت شيـمل مرة أخرى على الدكتـوراه في تاريخ الأديان من كلية اللاهوت بجـامـعة مـاربورغ بإشـراف فـريدريش هايلر Friedrich Heiler، وكـانت بعنوان: «دراسات عن مصطلح الحب الصوفي في التصوف الإسلامي المبكر».

وعندما بدأت شـيمل في بناء حـياتها الأكـاديمية واجهـتهـا عراقيل ومـصاعب، ويمكن القول إن ثمة ملامح تصبغ أبعاد تلك الحياة العلمية :

- يجيء اهتـمامهـا بالتدين بمثـابة رد على الايدولوجيـا النازية. لذا ربطت شـيمل اهتمـاماتها العلميـة بالتصوف وبتحلـيل العلاقة بين الله والإنسان جـوابا على ما تميزت به النازية من قسوة وعنف.
- يبين هذا الاهتـمـام كذلك سـوء ظنهـا بالمشـروع السـياسي (لـنظام هتلر) الذي يشاركها فيه الكثير من معاصـريها، هذا المشروع الذي لـم يفسد السياسة وحدها، ولكنه دمر مستوى العملية السياسية على الإطلاق .
- نشوء الرغبة العمـيقة من الجامعات الألمانية المدمرة يومـها في التصالح مع الآخر، ومع الأعداء، سـواء أكانوا حـقيقـيين أم متـوهمين، .. وقد كانت شـيمل يومـها أصغـر بكثير مـن طلابها، هؤلاء الشبـاب الذين كانوا يرددون شـعارات ترى أن الحق في الحـيــاة لهم وحـــدهم، وتنادي بالـتـخلـص من الأجـانـب وطردهم، واحتقارهم وكراهيتهم.

لقد شهـدت المرحلة الأولى من حقبة المسـتشار الألماني أديناور Adenauer تفتح مواهب علمية لمجـموعة من النساء في الجامعات الألمانـية. وقد كان من الممكن آنذاك أن تمنح المرأة اللقب العلمي دون أن يكون لها الحق في الحصول على الوظيفة.

اتجهت شـيمل إلى عالم المخطوطات الشـرقية في أنقـرة واستانبـول، وحصلت على لقب أسـتاذة خـارج الهيـئة، ولكن الأسـتاذية الـفعليـة لشيـمل كانت في كليـة

الالهيات (الاسلامية) في جامعة أنقرة.

ففي عام ١٩٥٤ عينت شيمل أستاذة لتاريخ الأديان. وكانت تدرّس باللغة التركية ظاهرة الأديان وتواريخها باستثناء الإسلام. وقد كان عدد أعضاء هيئة التدريس من النساء في جامعة أنقرة وفي غيرها من الجامعات في الشرق في تلك الآونة، أكثر من عدد أعضاء هيئة التدريس من النساء في جامعة بون في التسعينات. وقد دأبت شيمل أن تشير إلى ذلك بوضوح وبخاصة عندما يكثر الحديث عن تهميش المرأة أو اضطهادها في البلدان الإسلامية. وهكذا فإن تحقيق شيمل لأستاذيتها وهذه إحدى المفارقات، قد تم عن طريق تركي.

لقد كانت شيمل رائدة بذهابها إلى تركيا، وإقامتها هناك مدة خمس سنوات، فقد كان الإستشراق الألماني حتى تلك الآونة فيلولوجي الطابع، ضعيف الصلة بالواقع. فالمستشرق تيودور نولدكه (١٨٣٦-١٩٣٠) وهو فيلولوجي متميز، في اللغات الشرقية وآدابها، لم يتجاوز فينا في رحلاته، تجاه الشرق. ولذا فإن ذهاب شيمل إلى الشرق، واندماجها في ثقافته كان استثناء وليس القاعدة. ففي تركيا لم تتعلم شيمل التركية لتقرأ بها، بل غدت التركية لها كأنها لغة أم.

رجعت شيمل عام ١٩٥٩ إلى ماربوغ، وهناك بدأت عام ١٩٦٠ تؤسس مع فريدريش هايلر المؤتمر العالمي لمؤرخي الأديان، وفي عام ١٩٦١ حصلت على وظيفة علمية في معهد اللغات الشرقية بجامعة بون. ولكنها لم تستطع الحصول على كرسي الأستاذية، وقد قيل لها: «لو كنت رجلا، لحصلت على ذلك الكرسي»

- إن سوء ظن المؤسسة الإستشراقية الألمانية بالمستشرقين الذين أتقنوا اللغات الشرقية حد التكلم بها كان كبيرا وقد شاعت مقولة «إن من يمارس الاستشراق يغدو شرقيا»، وفي الستينيات وصف المستشرقون القادرون على الحديث باللغات الشرقية بالببغاوات.
- سوء ظن المؤسسة الاستشراقية بالاهتمام الملتزم بالثقافة الإسلامية، من شعر وتصوف وفنون، بوصفها اهتمامات عاطفية.

ومن الثابت أن أقوالا وتخرصات كهذه ظلت تلاحق شيمل طيلة عمرها.

في سنة ١٩٦٧ انتقلت شيمل إلى هارفرد وغدت منذ ١٩٧٠ أستاذة للثقافة الهندية الإسلامية indo- muslim culture. وفي تلك الآونة كتبت دراساتها عن الأبعاد الصوفية للإسلام، إضافة إلى اهتمامها بشخصيات كبرى في عالم التصوف

من أمثال حافظ الشيرازي، وجلال الدين الرومي والحلاج ومحمد إقبال، من العالم الإسلامي المعاصر. وقد تبدت أهمية دراسات شيمل في معرفتها اللغوية الدقيقة بالمصادر، وقدرتها على ترجمة نصوص صوفية غامضة، وأخرى شعرية من العربية والفارسية والتركية والأوردو والباتشو والسندي إلى الألمانية، وإلى الإنجليزية بعد ذلك. وقد اكتسب التصوف والشعر في ضوء تحليلاتها أبعادا جديدة، مثلما أضفت ترجماتها مزيدا من الاهتمام على اللغات الإسلامية، عند الجمهور في أوروبا وأمريكا.

لقد شكل المستشرق والمترجم غير العادي فريدريش روكرت Friedrick Rueckert لشيمل مثلا يحتذى. وبخاصة عندما ترجم روكرت معاني القرآن، وبعض نماذج من الشعر العربي والفارسي إلى الألمانية. وكان شعار روكرت: الشعر العالمي هو تسامح عالمي.

وقد تمكنت شيمل في ترجماتها من تقديم ترجمات متميزة على المستويين الجمالي والمعرفي، دون أن تخون الأصل. ولم تنقطع صلة شيمل بالفن الإسلامي أيضا. فقد ظلت شيمل طيلة عشر سنوات مستشارة لشؤون الخط الإسلامي في متحف نيويورك العالمي.

لقد أثارت محبتها للحقل المعرفي الذي تعمل فيه إعجاب الكثيرين، واتهاماتهم كذلك، وقد كانت شيمل تجيب دائما:

«إنني لا أستطيع أن أشتغل بشيء لا أحبه» . وقد كتبت كتبا علمية أصيلة عن الخط الإسلامي، واكتشفت عبر عمل آخر لا يقل أصالة «الإسلام في شبه القارة الهندية» .

إن تماهي شيمل وتعاطفها الواسع مع الموضوعات التي تختارها للدراسة، قد جعل الكثيرين يعتقدون أنها اعتنقت الإسلام. وهو أمر يعد في نظر المستشرقين الأوروبيين والألمان على وجه الخصوص، لونا من الخيانة الثقافية الكبرى. ولكن شيمل ظلت مستغرقة في صور التصوف الإسلامي وأنماطه، سعيدة بذلك الاعتقاد، ومغتاظة منه في الوقت نفسه. وما كان يغيظها ليس هو مضمون ذلك الاعتقاد - التهمة، ولكن ما كان ينطوي عليه ذلك من تعييب للآخرين، والانتقاص من كرامتهم، والتقليل من مستواهم العلمي. لذا كان شعارها بيتي شعر من ديوان الشاعر الألماني غوته «الديوان الشرقي للمؤلف الغربي» :

إذا كـــان الإســـلام يعني الخـــضـــوع لله

فـإننــا نـحـيــا ونمـــوت مـسلـمـيـــن

وقد وضعت في مقدمة كتابها الشهير «وأن محمدا رسول الله» بيتي شعر باللغة الأوردية يقولان:

قـــــــــــد لا أكـــون مـــؤمنة، وقـــد أكـــون

أمــا حــقــيـقــتي، فــالله وحــده هو العــالم بهـــا

ولكـنني أرغب فـي أن أضع نفــــسي خــــادمـــا

للأمــــيـــر الأعـظـــم فـي المدينـــــــــــــــــة

تذكر هذه الأبيـات برباعيـات الخيام، ولكن هذه الرباعـية هي لشـاعر هندوسي مـعاصـر. إن أنا مـاري شيـمل لم تعـتنق الإسلام، لأنهـا تعلم أن الدخـول إلى دين الإسلام أمر ميسور. ولكن الخروج منه أمر مستحيل. ولكن شيمل عاشت حياتها مع المتصوفة وأفكارهم، على نحو يجعل المسلم يتسـاءل إذا ما كانت شيمل قد أصبحت واحدة منهـم، وفي الحق أنها خلقت هذا الانطبـاع عند كثـيرين، وغدا هـذا الانطباع قابلا للتصديق.

٢- الوساطة:

كانت شروط العـمل في هارفارد مريحة لأنه كان على مـاري شيمل، أن تدّرس في فصل الربيع، عبـئا مضاعفـا، على أن يكون نصف العام المتبقي للبـحث والسفر. ولكنها لـم تشعر بالاستقرار في هارفرد عـلى الإطلاق. فقد بقيت شقتها في بون إلى حين عودتها مستأجرة.

ولكن أفضل مـا في هارفرد، أنهـا قامت على نحو عـالمي بتصـحيح الخطأ الذي وقع في جامعـة بون، عندما لم تتمكن شيـمل من الحصول على الوظيفـة العلمية في جامـعتها. وقـد أنتجت شيـمل في هذه الحقبـة أكثر من خـمسين كتـابا ترجمت إلى اللغات الأوروبية وإلى كـثير من اللغات الشرقية، وهو أمـر شاهد على خصب تلك الحقبـة. مثلما ألقت أكثـر من ألف محاضرة، قل من لـم تجذبه من الحضور طريقـتها الرائعـة: فهي تذهـب بدون أية ملاحظات، تغـلق عينيـهـا بقوة، وتمتح من ذاكـرة لا

تخطئ حتى وهي في السبعينات والثمانينات، وتتحدث بالإنجليزية أو الفرنسية أو التركية أو الفارسية، ومجموعة أخرى من اللغات على نحو تلقائي.

ويجمع نتاجها العلمي بين الكتب البسيطة ذات الأبعاد الثقافية العامة، مثل كتابها «الإسلام» الذي يأخذ طابعا دعائيا، مثلما يجمع بين الأبعاد المتخصصة العميقة كدراساتها عن التصوف الإسلامي، إلى دراستها الأخيرة عن أسماء الأعلام في التركية «السيد ديموسي اسمه شميدت في الواقع» وهو كتاب يتمنى المرء لو يطلع عليه موظفو الدولة (في ألمانيا) كي يتجنبوا العبث بالأسماء الأجنبية.

إن وساطتها بين الثقافات لا تتجلى في نقل النصوص من ثقافة إلى أخرى ففي أنقرة علمت الطلبة الأتراك تمييز رودلف أوتو في الظاهرة المقدسة بين الجليل والجميل كما أن دراساتها عن التصوف الإسلامي وأشكاله المتعددة، تمتلئ بالإشارات إلى دارسين من أمثال ما يستر إيكارت، وتيريزا فون أفيلا، ويوهانس فون كرويتس.

لقد أعلت أعمال شيمل من أهمية التصوف بوصفه «الحياة الباطنية للإسلام» أما الفقه ومذاهبه ومدارسه فلم ينل إلا يسيراً من اهتماماتها. فعند شيمل لا تنبع خصوصية الإسلام من الشريعة بكل ما تنطوي عليها من تنوع وتفصيلات. بقدر ما تنبع من البعد الفردي الأصيل للتصوف، الذي ظل يقع في صلب اهتمامها.

لقد ظل المتصوفون المسلمون، والمتصوفات المسلمات، كما وضحت شيمل حيواتهم وأبعادهم الروحية -طريقا لاكتشاف الذات، وقد رأت في الكثير من النصوص الأوروبية المتأخرة التي تعلي من قيمة الحرية الفردية للإنسان، تقليدا للتصوف الإسلامي.

ولا شك أن موسوعيتها، واحترامها للآخر، هو سر من أسرار شهرتها التي طوفت الآفاق. فصار اسمها معروفا في العالم الإسلامي من استانبول إلى سمرقند. وقد أفرحها حقا إطلاق اسمها على أحد شوارع مدينة لاهور في باكستان، أكثر مما أفرحتها الأوسمة الكثيرة التي نالتها من جميع أرجاء العالم.

وقد أوصت الأستاذة شيمل أن تتلى سورة الفاتحة على قبرها وقد رتل السورة الكريمة بالعربية يوم دفنها الشيخ أحمد زكي اليماني.



تلقي إدوارد سعيد في الغرب
دراسات وطروحات

فخري صالح ◆

1

يثير ما أنجزه إدوارد سعيد في حقل تفكيك الاستشراق، وما كتبه الغرب عن الشرق والعالم الثالث بعامة، الكثير من النقاش في المؤسسة الأكاديمية الأوروبية والأمريكية، وكذلك في الصحافة والإعلام، وذلك بسبب ما حققه نقد سعيد لخطاب الغرب عن نفسه، وعن الآخرين، من تشققات في طبيعة نظرة الغرب إلى نفسه وكذلك إلى الآخر، بغض النظر عمن يكون هذا الآخر. ورغم أن كتاب «الاستشراق» يوصف بأنه عمل «خارق» مهد السبيل لظهور عدد كبير من الكتب التي تبعته وركزت على تفحص أشكال الخطاب الغربي وتقنيات هذا الخطاب وطبيعة عمله وتصوره لشعوب العالم الثالث، إلا أن تأثير إدوارد سعيد يتجاوز كثيرا هذا الإطار الحصري لعمل «الاستشراق» إلى حقول أبعد من ضمنها: علم الجغرافيا، والدراسات الأنثروبولوجية، وتاريخ الفن، ونظرية ما بعد الاستعمار، ودراسات خطاب ما بعد الاستعمار، والنظرية الثقافية.

◆ باحث وناقد من الأردن.

لعل هذا التأثير المتعدد الذي يمارسه عـمل إدوارد سعيد هو السبب الفعلي الذي يجعله خـلال السنوات الأخيرة هدفا للتـحليل والقراءة في الصحافـة والإعلام وفي الكتابات والمساقـات الأكاديمية، كما أنه يدفع دور النشـر الكبرى إلى إصدار الكتب عن مسيـرته الثقافيـة وإسهامه الأساسي في حـقول متعددة تبـدأ من النقد الأدبي ولا تنتهي بنقد المـوسيقى الكلاسيكية الغـربية. لكن هذه الكتب التي تتناول سيرة سـعيد الفكرية والثقـافية، وكذلك الذاتيـة والسياسيـة، لا تحمل على الأغلب نظرة تبجـيلية لعمله، بل إنها في الحقـيقة تتضمن موقفا نقديا يحـاول أن يفكك رؤية إدوارد سعيد ويحيل التـعارضات الـتي تسكن عمله إلى سيـرته الشخـصية ومـوقعه في المؤسـسة الأكاديمية الأمريكية وطبيعة نظرته، كمثقف، إلى نفسه ودوره ورسالته.

في هذا السيـاق يمكن النظر إلى كتـاب فاليري كنـيدي «إدوارد سعـيد: مقـدمة نقدية»[١] الذي يقرأ منجـز سعيد في حقل تحلـيل الخطاب والنظرية النقدية وخطاب ما بعـد الاستعمـار بعين موضوعـية لا تغفل الطبـيعة الاسـتثنائية لكتـاباته لكنها في الوقت نفسه تحاول أن تشير إلى النقص الذي يعتري عـمله والتعميمات التي يطلقها ووقـوعـه أحيـانا في شـبكة الخطاب الـغربي الـذي يوجه له نـقدا عنـيفـا سـواء في «الاستـشراق» أو «الثقـافة والإمـبريالية» أو كـتاباته عن فلسطين والإسـلام والإعلام الغربي.

تقسم كنيدي كـتابها إلى مقدمـة وأربعة فصول وخاتمة، وهـي تتناول في المقدمة أهميـة إدوارد سعيد كـشخصـية خلافـية في الثقافـة الغربية، تثـير الكثيـر من الجدل والآراء الحليفـة والمعارضة، كـما تصف كتـاباته النقدية الأولى عن جـوزيف كونراد بأنّها تشكل البذور الأولى لتصور سعيد لمعنى النقد ووظيفته وضرورة الوعي النقدي بوصـفه ترياقـا يشفي من النظريات مـا بعـد البنيوية التي يرى أنهـا «تدعو إلـى عدم التـدخل» وتنأى بنفسـها عن نقـد خطاب السلطة والدعـوة إلى المقاومـة. وتتضـمن المقدمـة كذلك نقدا لعـمل صاحب «الاستـشراق» الذي لا يلتـفت إلى عامل الجنس Gender في كتاباته ويهمل كتابات المرأة بعامـة ويكثر من الاستشهاد بالأدب الغربي المحـافظ الذي أنتـجـه رجـال ممن ينتـقـدهم في كـتـابـاته ويتـهـمـهم بالتـواطؤ مع الإمبراطورية والقبـول ضمنيا بما دعا إليه خطاب الاستعـمار. ثم تكرر كنيدي، سواء في المقدمـة أو على مدار صفـحات كتـابها الباقيـة، أن سعيـداً رغم رغبتـه في جعل المهمّشين يتكلمون فـهو يشيح ببصره، في معظم الأحيـان، عن أصوات النساء سواء

في «الاستشراق» أو في «بعد السماء الأخيرة: حيوات فلسطينية». وتستغرب المؤلفة إهمال إدوارد سعيد للنساء الفلسطينيات في تأملاته لحياة الفلسطينيين أو عدم تحليله لكتابات الرحالة من النساء الغربيات إلى الشرق مما كان سيغير كثيرا من نظرة «الاستشراق» للخطاب الاستشراقي الذي لم يكن يتمتع بتلك الطبيعة المتجانسة التي يوحي بها تحليل سعيد. وتعيد كنيدي هذا الإهمال إلى تربية إدوارد سعيد في المجتمع الفلسطيني، وذهابه في زمن طفولته وصباه إلى مدارس بريطانية وأمريكية مخصصة للنخب الاقتصادية والثقافية، وعيشه في مجتمع أبوي لا يقيم وزنا كبيرا لحضور النساء ودورهن. (ص: ٦ ــ ٧)

الفصل الأول من كتاب كنيدي يركز على كتاب «الاستشراق» (١٩٧٦) ويلخص مقولاته ويشير إلى المواضع التي يبدو فيها عمل سعيد إشكاليا غير متجانس، مشقوقا بالكثير من التعارضات. وتشن المؤلفة نقدها لـ«الاستشراق» بسبب استعمال صاحبه لمناهج غير متجانسة، بل إنها في الحقيقة متعارضة في صيغ تحليلها وغاياتها. يستعمل سعيد في كتابه منهج ميشيل فوكو في تحليل الخطاب وعلاقة أشكال التمثيل بالسلطة ومفهوم أنطونيو غرامشي الخاص بالسلطة والهيمنة، ويمزج ذلك بالإشارة إلى التقليد الفلسفي الغربي الإنسانوي، الذي تمقته مدارس ما بعد البنيوية بعامة. وتبدو هذه المناهج والتصورات متعارضة لا تلتقي حول غايات محددة كما أنها لا تمتلك تصورا مشتركا حول المسائل الأساسية بشأن تعريف السلطة أو مفهوم التمثيل أو صيغ تفاعل القوة والمعرفة (ص: ٢٤ ــ ٢٥). ومن هنا فإن علاقة سعيد بفوكو متغيرة غير ثابتة، فهو رغم نهله من عمل فوكو وعدّه له مصدرا منهجيا أساسيا، لا غنى عنه، يزوده بتعريفه للخطاب ويدله على أشكال تموضع السلطة في الخطاب، إلا أن سعيد يبدو متشككا فيما يتعلق بفهم فوكو للسلطة، ويرى أن هذا الفهم يقود إلى العطالة السياسية وعدم المشاركة خصوصا أن فوكو لا يؤمن أن النظرية أو التحليل يؤديان إلى أي فعل. إن منهجية فوكو في تحليل علاقات القوة والمعرفة تعمل على فضح صيغ التوتاليتارية وأنظمة الاستبداد وأشكال عملها في الفكر والمؤسسات، لكن ذلك لا يقود إلى أية مقاومة، ولا يحفز على وضع برنامج عمل. لكن تأثير فوكو في «الاستشراق» يظل عميقا بحيث إنه يقود إلى عدد من المواقف المتناقضة في تحليل إدوارد سعيد لموضوع الاستشراق: ومن بين هذه المواقف أن سعيد يذكر في أكثر من موضع في الكتاب أنه لا علاقة بين خطاب

الاستـــشـراق والواقع الذي يزعـم أنه يصـفـه. وهـذا يعني، بحـسب كـنيـدي، أن النصوص، لا مؤلفوها، هي التي تبتدع واقعا بدل أن تعكسه بصورة صحيحة أو حتى من منظور موارب (ص: ٢٨).

ينطلق النقد السابق للـمنظور الذي يقدمه إدوارد سعيد لخطاب الاستشراق من قراءة مـغلوطة لكتاب «الاستـشراق»، إذ إنّ سعيـد ليس معنيا بـتقديم قراءة مـقارنة لصـورة الشرق في أعين المسـتشـرقين وصورته الحـقيـقيـة في الأزمنة التي صورتـها الكتابات الاسـتشراقيـة. إنه معني بتحليل الأنظمـة الداخلية للخطاب الاسـتـشراقي: كـيف تشكّل هذا الخطاب، وكيـف يعمل بنوع من الآليـة الداخليـة، وما هي غـاياته وطرق اتصاله بالسلطة التي تستعمله. وهذا التحليل مـدين بقوة لعمل ميشيل فوكو، رغم افتـراق السبـيل بين فوكو وسـعيـد من حيث فهـمهـما المختلف لغـايات تحليل الخطاب والفوائد التي نجنيها من عملنا عـلى الخطابات بأشكالها المختلفة. ولا يخفي سعـيد غاية مـشروعه في «الاسـتشراق» إذ يعلن أنه مـهتم بالنصوص الاسـتشراقـية بوصفـها «تمثيـلات للشرق»، وهو لذلك غيـر معني بصحة هـذه التمثيـلات أو عدم صحـتها. ومن هنا فـإن تكرار الكلام على فشل سعـيد في رؤية التعـدد في الكتابات الاستشراقية، وتصوره أن هذه الكتابات ذات طبيعة متجانسة (ص: ٢٩)، يخطئ مرة ثانيـة في إدراك الموضـوع الجوهري الذي بـحثـه «الاسـتشـراق» والغـاية التي وضع الكتاب من أجلها.

تنتقل المؤلفـة بعد مناقشتـها المستفـيضة لكتاب «الاسـتشراق» إلى التركـيز على انشغـال إدوارد سعـيد بالقضـية الفلسطينـية محـاولةً موضـعة كتـاباته، عن فلسطين وإسرائيل والشرق الأوسط والولايات المتـحدة، في سياق تطلعه لإيجاد صـيغة بديلة للخطاب الاستـشراقي، صيغـة تأخذ في الحسبان الشـروط المادية والسياسيـة الملحة؛ وهو ما يتصل بصورة جذرية بتصور سعيد لـدور المثقف ووظيفته الدنيوية ومشاركته السيـاسيـة في ما يدور حوله. ويمكن أن نعـد كتـبه التي أنجزها بـعد «الاستـشراق»، «القضية الفلسطينية» (١٩٧٩) و«تغطية الإسـلام» (١٩٨١) و«بعد السماء الأخيرة» (١٩٨٦) و«لوم الضــحـايـا» (١٩٨٨) و«سـيــاسـات السلـب» (١٩٩٤)، تطويرا لأطروحاته التـي بلورها في كتابه السـابق، ملتفـتا هذه المرة إلى مـوضوع الخطاب لا الخطاب نفسـه. لكن البديل الذي يعرضه (وهو يتـضمن تصورا للهوية ينفـي الثبات عنها ويمتدح هُجنتـها وتكونها من عناصر متعددة مـتعارضة في أحيان كـثيرة) يبدو،

حسب كنيـدي، رؤيويا أكثر منه حـقيقيـا. وترجع المؤلفة مثـالية موقف سعـيد، ومن ضمن ذلك مطالبـته بدولة علمانيـة تضم الفلسطينيين والإسرائيليين، إلى التـعارض بين كـونه فلسطينيـا وأمـريكيا في الوقـت نفسـه، وإلى دوره الاجـتمـاعي ومـوقعـه الأكاديمي؛ إلى كونه «داخل» الأشياء و«خارجها» مما يولد تعارضات حادة بين موقفه والموقع الذي يشغله بالنسـبة لفلسطين وأمريكا والمؤسسة الأكـاديمية، والفكر الغربي، إلخ. وهي أمور أظن، على عكس مـا تقوله كنيدي، أنهـا أغنت منجز إدوارد سعـيد وصلّبت مواقفه أكثر من أن تكون أفقـرت هذا المنجز أو أضعفت صوته كمدافع عن القضية الفلسطينية في الثقافة والإعلام الغربيين.

الفـصل الثالث من كـتاب فـاليري كـنيدي يركـز على كتـاب سعـيد «الثـقافـة والإمبـريالية» (١٩٩٣) الذي يعده سعـيد نفسـه «تتمة» لـ«الاستـشراق»، فيمـا تعده المؤلفة «تتويجـا» لعمل سعيـد في السنوات التي تلت ظهور «الاستشـراق»؛ فهو في «الثقافة والإمـبريالية» يربط كتاباته عن فلسطين والشـرق الأوسط وتأملاته حول دور المثقف ووظيفته بنقده للثقافة الغربيـة وأشكال الهيمنة الغربية على العالم غير الغربي (ص: ٨١)، لكنه يتحدث كـذلك عن ثقافة المقاومة مـقترحا صيغـة جديدة من صيغ القراءة يسميهـا «القراءة الطباقية» Contrapuntal Reading. وما يعنيه سـعيد بالقراءة الطباقية هو «إعادة قـراءة الأرشيف الثقافي» للمستعمِر والمستـعمَر شاملين في بحثنا الخطاب المهـيمِن والخطاب الواقـع تحت ثقل الهيـمنة. وهو يقـترح، كـما يفـعل في مواضع عديدة من كتـابه، أن نقرأ أوبرا عايدة لفيردي وأعمال ألبيـر كامو استنادا إلى التاريخ الاستـعماري، وان نقرأ جين أوستن بمصـاحبة فرانز فانون وأمـيلكار كابرال، بحيث تشمل القراءة الطباقية الإمبريالية والمقاومة في الوقت نفسه.

يمكن أن نعيد تصـورات سعيد السابقة، فـيما يتعلق بمنهجـية القراءة، إلى فكرته الأساسـية حـول هُجنة الثـقافات واختـلاط هويتـها، وهجـومه المسـتمـر على الرؤية المحافظة التـي تغلف الهوية بادعـاءات جوهرانية بحـيث تفصل البـشر عن بعـضهم بسيف بتّـار. ولعل تعريف الهوية، والثـقافات من ثمّ، بأنهـا متغـيرة غير ثابتـة هو ما يعطي كتابه «الثقافة والإمبريالية» قوة دفعه وأصالته وذهابه بعيدا في مشروعه الثقافي والشخصي بوصفه مقيما «بين الثـقافات» وعلى حدودها المشتركة. لكن كنيدي ترى في تطبيقات سعيـد تحيزا واضحا للنصوص الغربية إذ يفرد مسـاحات واسعة لتحليل عدد من الأعمال التي كتبها كتاب غـربيون (ذكور) ممن يتواطأ عملهم مع الاستعمار

وينضح بمواقف وتوجهات إمبريالية، وذلك في الوقت الذي يعطي مساحات محدودة للأصوات الأدبية التي تنتمي للعالم الثالث حارما هذه الأصوات من الظهور بصورة تحقق رغبته في جعل المحرومين من تمثيل أنفسهم يتكلمون لكي يسمعوا (ص: ٩٩ ــ ١٠٠). للتمثيل على ذلك تشير كنيدي أن رواية «قلب الظلام» لجوزيف كونراد تستأثر بعشرين من صفحات «الثقافة والإمبريالية» فيما يكتب سعيد عددا من السطور فقط عن عملي الطيب صالح ونغوجي واثيونغو لدى مقارنتهما برواية كونراد (ص: ١٠١).

لعلنا نجد العذر لإدوارد سعيد، من حيث تركيزه على الأعمال الغربية الكبرى والتفاته العارض للأعمال التي وضعها كتاب من العالم الثالث، في كون موضوع الكتاب هو الثقافة والإمبريالية حيث يحاول سعيد أن يحلل فكرة الإمبراطورية، والتوسع والامتداد الجغرافي للإمبريالية الغربية في آسيا وإفريقيا، واتصال الحضور الإمبريالي بالثقافة وكونه جزءا مُشكّلا لمعنى الثقافة الغربية في القرن التاسع عشر والنصف الأول من القرن العشرين. وبهذا المعنى فإن نقد فاليري كنيدي لكتاب «الثقافة والإمبريالية» يفقد الأرضية الصلبة التي تظن المؤلفة أنها ترتكز إليها، تماما كما فعلت عندما اتهمت كتاب «الاستشراق» بأنه يهمل أصوات الرحالة من النساء الغربيات اللواتي زرن الشرق وكتبن عنه بصورة متعاطفة وواقعية على عكس ما فعله الخطاب الاستشراقي للمؤلفين الذكور الذين ركز عليهم سعيد في كتابه. ليست غاية «الثقافة والإمبريالية» هي تقديم قراءة متوازنة لما كتبه كتاب الغرب عن العالم الثالث وما كتبه كتاب العالم الثالث عن بلادهم، وليست القراءة الطباقية، التي يقترحها سعيد، سوى مقترح يعرضه للتخفيف من فائض التحيز الذي يغمر الكتابات الغربية عن العالم الثالث. لكن هذه القراءة المقارنة، بالمعنى الواسع والعميق لفعل المقارنة، ليست هي موضوع «الثقافة والإمبرالية»، كما أن كتاب «الاستشراق» لم يكن معنيا بتقديم قراءة مصححة للخطاب الاستشراقي.

الفصل الرابع والأخير من كتاب فاليري كنيدي يناقش علاقة إدوارد سعيد بما يسمى «دراسات ما بعد الاستعمار» Postcolonial Studies، وهو حقل من البحث يجمع ألوانا متعددة من التحليل وأشكال الدراسة لكن ما يجمعها هو اهتمامها بالماضي الاستعماري وعلاقته بالحاضر ما بعد الاستعماري. وقد عُدّ كتاب «الاستشراق» فاتحة لهذا النوع من الدراسات ومحرضا لعدد كبير من الباحثين الذين

ينتمون إلى دول العالم الثالث، ويقيم كثيرون منهم في الغرب ويدرسون في جامعاته، لكي يحللوا الخطاب الاستعماري ويقيموا صلة بين ماضي بلدانهم الاستعماري وحاضرهم الذي ترك فيه الاستعمار شروخا عميقة. لكن كنيدي تشير أن سعيد قد أثّر في هذه الحقل من حقول الدراسة، لا من خلال «الاستشراق» فقط، بل من خلال عدد من المفاهيم الأساسية التي تخللت عمله وألهمته في دراساته وكتبه الأخرى، مثل «العالم والنص والناقد» (١٩٨٤) و«الثقافة والإمبريالية»، ويمكن أن نذكر من هذه المفاهيم: تصوره لـ «دنيوية» النصوص، وإلحاحه على «النقد العلماني» في مقابل ما يسميه «النقد الديني»، وحديثه عن «النظرية المرتحلة»، وصكه لمصطلح «الجغرافيا التخيلية»، ومفهومه لتعالق تواريخ البشر وتشابك تجاربهم، وأخيرا دعوته للتخلي عما يسميه «سياسات اللوم» للدخول في نوع من القراءة الطباقية التي اقترحها في «الثقافة والإمبريالية» (ص: ٥١١). كل ذلك ساعد، إضافة إلى تحليله للتمثيلات الأدبية والسياسية، وللتعارض بين المركز الإمبريالي والمحيط الكولونيالي، في تعريف حدود دراسات ما بعد الاستعمار، وإلهام العديد ممن ينضوون تحت مظلة هذا النوع من الدراسات ليواصلوا البحث فيما لم يتسع وقت إدوارد سعيد لبحثه أو توسيع حدوده مما يتصل بنظرية تحليل الخطاب الاستعماري أو خطاب ما بعد الاستعمار.

2

في سياق آخر يكتب الباحثان الأستراليان بيل آشكروفت وبال أهلوواليا في كتابهما المشترك «إدوارد سعيد: مفارقة الهوية»[٢] لافتين الانتباه إلى مسألة تشكيل الهوية، وتأثيراتها الشديدة الأهمية على عمل إدوارد سعيد، وهو الأمر الذي أهملته الدراسات المكتوبة عن إنجاز إدوارد سعيد الفكري والنقدي والتي ركزت بصورة أساسية على إسهامه الفذ في تعرية الخطاب الاستشراقي والكشف عن التمثيلات العرقية، والمركزية الغربية، التي تتحكم في هذا الخطاب ونسله من حقول البحث التي تعنى بدراسة الشرق والعالم الثالث. ولم تلتفت تلك الدراسات كذلك إلى كتابات إدوارد سعيد الغزيرة في الصحافة حول فلسطين ومركزيتها في تجربته الثقافية ومنجزه المعرفي. لكن أشكروفت وأهلوواليا يربطان كفاح سعيد العنيد لتعريف

هويته، وتركيز أبحاثه ودراساته حول الخطاب الكولونيالي والقوى الاستعمارية، وشجبه الدائم لأشكال الاضطهاد السياسي والثقافي، واهتمامه بالشروط المادية لعمليتي التفكير والكتابة، وعدم رضاه عن النماذج السائدة في حقل النظرية الأدبية والثقافية؛ يربطان ذلك كله بفلسطينية سعيد والعناصر التي أسهمت في تشكيل هويته السياسية والثقافية المركبة.

تشكل فلسطين محورا يدور حوله معظم إنجاز إدوارد سعيد المعرفي، وكما يشير آشكروفت وأهلوواليا فإن إحساس المفكر الفلسطيني بالفقدان الذي يولده المنفى يصنع تلك المسافة الخلاقة التي يفترض أن توجد بين المثقف الجماهيري وموضوع بحثه؛ إن الاقتلاع يجعل الصوت أكثر صفاء وحدّة ويحرره كذلك (ص: ١١٤). لقد أنجز سعيد عددا كبيرا من الدراسات والأبحاث والمقالات حول فلسطين («المسألة الفلسطينية» (١٩٧٩)، «بعد السماء الأخيرة» (١٩٨٦)، «لوم الضحايا» (١٩٨٨)، «سياسات السلب» (١٩٩٤)، إلخ). لكن فلسطين ليست مجرد موضوع في قائمة اهتمامات سعيد المعرفية، فهي متخلل أساسي لكل كتبه ودراساته، كما أنها تبدو في الخلفية من مشروعه الكبير حول «الاستشراق» تلهمه وتدفعه إلى الكشف عن أشكال تمثيل الغرب والإسلام. وما يصدق على العرب والمسلمين في الفكر الغربي يصدق تماما على الفلسطينيين لكونهم جزءا من هذين العالمين، ولأن سعيد مؤمن أن «تمثيلات الإسلام هي جزء مهم من المسألة الفلسطينية إذ إن هذه التمثيلات تستخدم لإسكات الفلسطينيين، الذين يدين معظمهم بالإسلام. ومن وجهة نظر سعيد فإن على العالم أن يسمح للفلسطينيين بالكلام.» (ص: ١٢٤)

إن «الاستشراق» وكذلك «الثقافة والإمبريالية» مصممان للكشف عن أشكال التغطية الغربية للشرق والعالم الثالث والعرب والإسلام، ومن ثمّ الفلسطينيين. يقول سعيد في تقديمه لطبعة بنغوين من كتاب «الاستشراق»: «إن شبكة المشاعر العرقية، والصور النمطية والإمبريالية السياسية و الأيديولوجيا التي تحط من قدر الآخرين، التي تحيط بالعربي أو المسلم شديدة الإحكام والسيطرة. وبين حبال هذه الشبكة يعاين كل فلسطيني قدره المتفرد وعقابه المحتوم (...) إن علاقة المعرفة والسلطة التي تقوم بصناعة «الشرقي» وتعمل على حجبه ككائن بشري ليست، من ثمّ، مجرد مسألة أكاديمية خالصة بالنسبة لي.»[٣]

يعلق آشكروفت وأهلوواليا على كلام سعيد قائلين: «إن «الاستشراق» (..) هو

ثمرة قدر متفرد وعقاب محتوم خاص بسعيد. ففي هذا الكتاب يقوم عربي فلسطيني يعيش في أمريكا باستخدام الأساليب والتقنيات التي يوفرها له موقعه المهني ليتفحص الطرق التي تسلكها الهيمنة الثقافية للحفاظ على استمرارها.» (ص: ٦١)

من هنا يبدو عمل إدوارد سعيد، المتعدد المنشغل بقراءة حقول معرفية متباعدة، ملتما حول بؤرة محددة هي فلسطين التي تدفعه إلى الكشف عن التمثيلات السلبية للآخر السائدة في الغرب لكي يستطيع في النهاية تحرير الصوت الفلسطيني من صمته والحصول على «إذن بالكلام» كما يشير في عنوان مقالة نشرها في لندن ريفيو أوف بوكس عام ١٩٨٤.

إضافة إلى اهتمام سعيد بالكشف عن اتجاهات تمثيل الآخر في الثقافة الغربية فإن إحساسه العنيف بالاقتلاع، ومعرفته بما يولده المنفى من طاقة خلاقة فاعلة، وربطه الدائم بين النصية والعالم، تمثل اتجاهات أساسية في فكره النظري وتشرح الطبيعة الضدية التي تتخذها علاقة منجزه النقدي بتيارات ما بعد البنيوية. فعلى الرغم من كونه أول من قدم للجمهور الأكاديمي الأمريكي تيارات ما بعد البنيوية الفرنسية في بداية السبعينات، في عدد من المقالات التي نشرها في ذلك الحين وفي كتابه «بدايات» (١٩٧٥)، إلا أن غياب أية نظرية أساسية، أو حتى رغبة في الفعل السياسي، في فكر ما بعد البنيويين جعلت سعيد يقف موقفا ضديا من تلك التيارات.

يشير آشكروفت وأهلوواليا إلى أن الأسباب الفعلية التي تقف وراء موقف سعيد من تيارات النظرية الأدبية المعاصرة السائدة متصلة بمركزية فلسطين في عمله، فهي «تدفعه (...) إلى إعادة التفكير بنظريته الأدبية، وراهنية هذه النظرية، وواقعها المادي والسياسي، وموضعها من العالم، وقدرتها على تشكيل (...) هويته بحيث تكون فلسطين على الدوام تذكيرا بموضع النصوص من العالم.» (ص: ٥) ويرد الباحثان على الأصوات التي تشكك في هوية سعيد أن التزام المفكر الفلسطيني تجاه قضية شعبه هو نوع من الاختيار الذاتي بغض النظر عن موقع سعيد في المؤسسة الأكاديمية الأمريكية أو كونه يحمل الجنسية الأمريكية، أو حضوره البارز في الصحافة والإعلام الغربيين (وهذا رد واضح على نقد فاليري كنيدي لسعيد وموقعه في المؤسستين الأكاديمية والإعلامية الغربيتين. لكن لعل تشديده على أن إحساسه بالمنفى واقعي، أكثر من كونه مجازيا، نابع من شعوره الفعلي بالاقتلاع من الجغرافيا، مما ولّد لديه نوعا من الإيمان بأن المنفى يجعل المرء قادرا على تطوير موقفه السياسي

والثقافي المعارض. وهو ما يقوده إلى اختيار وظيفة المثقف العام، الراغب في الوصول إلى أوسع شريحة من القراء والمشاهدين، عبر نبذ الطابع التخصصي للعمل الثقافي والتصرف كهاو قادر على إعلان «رفضه الآراء المتصلبة، ورطانة» المثقفين المتخصصين (ص: ٢٧)، ومن ثمّ الإقدام على تمزيق العلاقة الشريرة التي تقوم بين المعرفة والسلطة.

ثمة فكرة مركزية في عمل إدوارد سعيد تتصل بعلاقة النصوص بشروطها المكانية والزمانية، وهي متصلة في الآن نفسه بتصوره لعمل المثقف ووظيفة النقد نفسه. ويصك صاحب «الاستشراق» اصطلاحا يقترحه لوصف هذه العلاقة وهو «الدنيوية» Worldiness، وحسب سعيد فإن على الناقد أن يحرر نفسه من مصيدة التخصص ويركز في نقده على رؤية حركة النص ضمن شروطه الزمانية وشبكة علاقاته السياسية ــ الاجتماعية المعقدة، وهو يرى أن المنجز الأساسي لدراسات ما بعد الاستعمار يتمثل في تشديدها على العناصر «المحلية، والإقليمية، والعارض غير المتوقع» معا، أي على المحلي والكوني في آن (ص: ٣٢). ويمكن ربط هذا الالتفات إلى حقل من الدراسات كان سعيد واحدا من الملهمين الأساسيين له بطبيعة تصوره لمعنى القراءة النقدية إذ أن ترداده الوسواسي لهذه الكلمة (الدنيوية) يقوده على الدوام إلى التمييز بين ما يسميه «النقد الدنيوي» و«النقد الديني» وهما نمطان من القراءة النقدية يركز الأول منهما على الواقع السياسي للمجتمع الذي تنتج فيه النصوص وعلى علاقة النقد بالعالم، بكل ما يتضمنه هذا العالم من عناصر انتساب غير أدبية تتجاوز التقاليد والنصوص الأدبية المكرسة، فيما يرهن النمط الثاني من القراءة نفسه للآفاق الضيقة للتخصص واليقين المفرط والرؤية التقليدية المتصلبة.

يستنتج آشكروفت وأهلوواليا، في ضوء ما سبق، أن «عمل سعيد يمثل بصورة مفارقة عمل الناقد الهاوي، إذ أن مجال عمله النقدي يضم كل شيء: النظرية الأدبية والنقد النصي، والتاريخ، وتحليل الخطاب، وعلم الاجتماع، ونقد الموسيقى، والأنثروبولوجيا.» (ص: ٤٨) لكن الشيء المستغرب هو أن ينجز ناقد هاو عملا بحثيا مؤثرا بضخامة «الاستشراق». لقد وصف المستشرق الشهير برنارد لويس أطروحة كتاب «الاستشراق» بأنها «زائفة» وأن زيفها يصل حدود «العبث»، وقال إن كتاب سعيد «يفتقد أي شكل من أشكال المعرفة التي يقدمها الباحثون والمتخصصون في عملهم» (ص: ٧٦). إن ما يفصل عمل سعيد عما يقترحه برنارد لويس، وغيره

من الباحثين الأكاديميين الغارقين في تخصصاتهم وتقاليد هذه التخصصات، هو، كما يشير الكاتبان، رغبة سعيد في الانعتاق من أسوار التخصص، والانطلاق في مهمات بحثية يحقق من خلالها انتسابه للعالم وشروطه الدنيوية الملموسة. وهو ما يعكس انشغاله العميق بدور المثقف ووظيفته في المجتمع، وينسجم تماما مع ما يقدمه من تحليل ثقافي للظواهر التي يدرسها والتي تشمل علاقة المعرفة بالسلطة، والنص وعلاقته بسياقه، والتاريخين الثقافي والسياسي، وعلاقة الطاقة الخلاقة للأفراد بالأنماط الثقافية التي تؤثر في عملهم، إلخ تلك الحقول البحثية التي يغزوها عقل إدوارد سعيد ومعرفته العابرة للتخصصات.

يشكل عمل سعيد إذن ردا على اتهامات برنارد لويس، ومحاولته الحط من قيمة سعيد الفكرية والأكاديمية، كما تكشف اجتهاداته في حقول عديدة من البحث والدراسة اختلاف نظرته إلى المثقف وأدواره الاجتماعية والسياسية عن تلك النظرة التقليدية الجامدة التي تسجنه في حقل التخصص الدقيق وتعامله كـ«خبير» و«تقني» يبيع معرفته لمن يدفع أكثر. وقد هاجم سعيد هذا النوع من أنواع «المثقفين» في الكثير مما كتبه، وخصص فصلا من كتابه «صور المثقف»(٤) (١٩٩٤) للتمييز بين المثقف التقني والمثقف العمومي الذي يخدم قضية ويعمل على قول «الحقيقة للسلطة» مهما كلفه ذلك من ثمن. وينبغي أن نشير في هذا السياق إلى أن سعيد نفسه هو نموذج بارز وممثل وملهم لذلك النوع من المثقفين العموميين الذين يقدرهم ويلهج بذكرهم في كتاباته، من أمثال فرانز فانون وإيميه سيزير.

لكن ما هي وظيفة المثقف، كما يراها إدوارد سعيد في عمله؟ تتمثل وظيفة المثقف في ضرورة إنتاج نوع من المعرفة لا يتخذ طابع الإكراه والقسر (ص: ١٣١)، معرفة متحررة من تلك العلاقة المريضة بين السلطة والمعرفة. كما أن على المثقفين أن يتخذوا من الهامش مكانا لانطلاقهم، ويتماهوا مع دور المنفيين، ما يسمح لهم بتحدي مجتمعاتهم وإعادة تشكيلها (ص: ١٤٥). ويدعو سعيد المثقفين، انطلاقا من النظرة السابقة، إلى أن يتوجهوا إلى العموم، إلى الجماهير العامة، فليس هناك ما «يدعى بالمثقف الخصوصي»، فلقب «مثقف» لا يطلق إلا على الأفراد الذين «يضطلعون بمهمة في فن تمثيل الآخرين» كما يقول سعيد في «صور المثقف». في السياق نفسه يورد آشكروفت وأهلوواليا تمييز سعيد، في مقالة نشرها عام ١٩٩١ «الهوية، السلطة، الحرية: صاحب السلطان والرحالة»، بين ذلك النموذج من المثقفين

التقليديين الذين يدافعون عن الأرض والحدود ونموذج المثقفين المرتحلين العابرين للحدود والقارين على نبذ المواقع والمواقف الثابتة على الدوام (ص: ١٣٦).

بالمعنى السابق فإن إدوارد سعيد يقترب كثيرا من النموذج الغرامشي للمثقف العضوي رغم أنه يشير بإعجاب في «صور المثقف» إلى نموذج المثقف الذي يقدمه جوليان بندا في كتابه «خيانة المثقفين» حيث يشدد المفكر الفرنسي على دور المثقف الرافض القادر على قول الحقيقة للسلطة. يقول سعيد، متمثلا بعض أفكار بندا: إن على المثقف أن «يطرح على الناس الأسئلة المربكة المعقدة، وأن يواجه الأفكار التقليدية والعقائدية الجامدة (لا أن ينتج هذه الأفكار ويمارس تلك العقائد)، أن يكون شخصا لا تستطيع الحكومات أو الشركات اختياره والتعاون معه بسهولة، شخصا تكون علة وجوده هي تمثيل الناس المنسيين والقضايا التي تم إهمالها بصورة متكررة أو أنها كنست وخبئت تحت البساط. إن المثقف يقوم بهذا الدور استنادا إلى مبادئ كلية شاملة : إذ من حق البشر أن يعاملوا، فيما يتعلق بالحرية والعدل، استنادا إلى معايير سلوكية لائقة من قبل القوى العالمية أو القومية، وأنه ينبغي إثبات الانتهاكات، المتعمدة أو غير المتعمدة، لهذه المعايير ومحاربتها بشجاعة.» (صور المثقف، ص: ٩)

إن سعيد لا يؤيد تحليل بندا الميتافيزيقي لدور المثقفين الذين يعدهم المفكر الفرنسي «جماعة صغيرة جدا من الملوك ـــ الفلاسفة الموهوبين المتفوقين الذين يتمتعون بالأخلاق العالية ويمثلون، من ثمّ، ضمير البشرية». لكنه رغم ذلك مأخوذ بالصورة الجذابة للمثقف الرافض لأية سلطة دنيوية، المثقف الشجاع بصورة مدهشة والقادر على قول الحقيقة للسلطة. في ضوء هذا الانسحار بالشجاعة الأخلاقية العالية لجوليان بندا يبدو تحليل سعيد لواقع المثقف في العالم المعاصر عودة إلى المفهوم السارتري للمثقف الملتزم، خصوصا أن الحضارة المعاصرة تشجع المثقف على التحول إلى مجرد متخصص يسجن نفسه داخل حقل تخصصه مبتعدا تمام الابتعاد عما يجري حوله من أحداث وما يرتكب من جرائم وفظائع بحق البشر أفرادا وجماعات. إن وحش التخصص والاحتراف، والتكسب من المهنة، هو ما ينبه سعيد إلى خطره الذي يتهدد المثقفين في العالم المعاصر. وهو الأمر الذي يجعله ينادي بتحول المثقف إلى شخص هاو في حقل الثقافة لا تجتذبه إغراءات السلطة السياسية والشركات الكبرى التي تدعوه للعمل لمصلحتها ورهن نتائج عمله برغباتها

وأهدافها التي قد تمثل أضرارا كبيرة تلحق بالأفراد أو بمجموعات معينة من البشر.

3

الباحث والأكاديمي الهندي شيلي واليا في كتابه «إدوارد سعيد وكتابة التاريخ»[٥]، يلتفت إلى العناصر الأساسية المكونة لنظرية إدوارد سعيد في التاريخ وتسجيل التاريخ، بالمعنى الواسع والشامل لمفهوم التاريخ بوصفه يضم بين جوانحه الممارسات الإنسانية، اللغوية وغير اللغوية جميعها. ويشرح واليا تطور هذه النظرية التي استفادت بعمق من كتابات ميشيل فوكو وأنطونيو غرامشي وريموند وليامز ونعوم تشومسكي على ما بين هؤلاء المنظرين الكبار من اختلاف في النظرة وتباين في رؤيتهم للتاريخ وكتابته. وهو يرى أن عمل سعيد «يتحرك ما بين حقول الأدب والتاريخ والسياسة، وينطلق من علم الاجتماع ليقرأ الأوبرا وبقية الفنون.» (ص:١٠) وبسبب من اتساع الحقول المعرفية التي يخوض معها عمل سعيد النقدي جدلا مستمرا فإن غاية سعيد تتجاوز القراءة الموضعية للنصوص، والاهتمام بالنصية والتناص، إلى التوصل إلى بعض الأسس النظرية والعملية التي تحكم إنتاج النصوص في سياقات تاريخية معينة.

يبدو أن تدرج عمل إدوارد سعيد، الذي يركز على عدد محدود من الأعمال الأدبية والفنية الغربية مقلبا هذه الأعمال الكبرى على وجوهها في معظم ما كتبه (من نصوص جوزيف كونراد التي تعيد كتابة السيرة الجوانية للكاتب البريطاني ـــ البولندي مرورا بكتابة سيرة فلسطين في «المسألة الفلسطينية» وصولا إلى كتابي «الاستشراق» و«الثقافة والأمبريالية»)، هو دلالة على كون مشروعه النقدي يتجاوز أفق البحث الأكاديمي في الأدب والثقافة نحو إقامة نموذج نظري لكيفية عمل الخطابات في شروط تاريخية بعينها؛ تماما كما فعل ميشيل فوكو في مشروعه الذي أراد أن يدرس فيه الأنظمة الخطابية وعلاقة المعرفة بالقوة على مدار تاريخ الغرب الحديث.

في هذا السياق من الاهتمام بمساهمة إدوارد سعيد في حقل نظرية التاريخ يحاول واليا أن يموضع كتابات سعيد في الجدل ما بعد الحداثي حول مفهومي الحقيقة والتاريخ، وهو يرى أن صاحب «الاستشراق» يؤمن بأن الحقيقة ذات طبيعة سياسية علائقية، وأن عمل سعيد، رغم أنه لا يرفض كليةً صحة المنهج التجريبي، يفتح أمام

المؤرخ الأدبي والاجتماعي أفقا شديد الاتساع من رؤية التاريخ، وذلك من خلال تشديده الدائم على الطبيعة الأيقونية للعلامات والرموز اللغوية، وكذلك للغة نفسها. ويدلل سعيد على ذلك بتحليله لعمل المستشرقين الأوروبيين الذين كانت كتاباتهم محكومة بالمقتضيات السياسية والأيديولوجية لعملية بناء الإمبراطورية (ص: ١٩). وهو يستخدم للكشف عن تعالق المعرفة الاستشراقية بالقوة الإمبريالية الغربية، في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر والنصف الأول من القرن العشرين، مفهوم فوكو للخطاب والأنظمة الخطابية، وكذلك مفهوم الهيمنة لدى غرامشي الذي يمده بأداة تحليلية قوية للتعرف على كيفية تحول الهيمنة إلى شيء تتفهمه الشعوب المستعمرة عبر توفر عامل الموافقة والقبول. بهذا المعنى يكون عمل إدوارد سعيد أكثر قربا، على الصعيدين النظري والتحليلي، إلى غرامشي منه إلى فوكو خصوصا أن عمل الأخير لا يمتلك، حسب سعيد، أية نظرية للمقاومة ويغرق في نظرة تشاؤمية تمنعه من إصدار أي حكم على دور البشر في تغيير واقعهم غير المرغوب فيه. فعلى صعيد العلاقة بالتاريخ يتخذ سعيد من النصوص الأدبية والكتابات التاريخية الغربية مناسبة لرؤية كيفية عمل الهيمنة. وهو «يفكك» النصوص الأوروبية ليستحث نوعا من التأويل الذي ينتمي إلى ما يسمى «دراسات التابع» Subultern Studies التي تساعد في فهم المنهجيات والوسائل المستخدمة في عمليات الإخضاع والاضطهاد، وكيفية إعادة إنتاج ذلك في الأدب والموسيقى وغيرهما من الفنون؛ ومن ثمّ تصبح الأفكار موضعا لتوافق عمل علاقات القوة والمعرفة. ويشدد سعيد بهذا الخصوص على ضرورة أن يعمل المثقف على مقاومة ممارسات السلطة وأن يتنبه إلى الاستراتيجيات التي تخدمها الهيمنة.

حسب واليا فإن «نقد سعيد الثقافي أنقذ الفكر الماركسي من نزعتي الحتمية والاختزال الاقتصادي (...) وقد تبنى سعيد نموذج غرامشي ليتمكن من كتابة مراجعة للتاريخ يتمثل اهتمامها الأساسي في التشديد على مادية الأفكار، وعلى صياغة نظرية للممارسة السياسية ولمفهوم الهيمنة الذي ينطوي على اقتراح رئيسي: أي على حيوية اللغة بوصفها بنية اجتماعية فاعلة مشحونة بالحيوية قادرة على لعب دور مادي في صنع التاريخ الاجتماعي للعالم. ففي عملي غرامشي وسعيد ليس التاريخ بمثابة «القضاء والقدر» لأنه يتأثر بالأفكار لا بالاقتصاد فقط كما تعتقد الماركسية الأرثوذكسية. ولا يعطي كل من غرامشي وسعيد أية أهمية للأفكار الكونية

الشاملة لأنهما يؤمنان بأن الأحداث والأفكار جميعا ذات طبيعة تاريخية محكومة بشروط الزمان والمكان.» (ص: ٣٥)

استنادا إلى الرؤية السابقة في تحديد شروط عمل الهيمنة يكتب سعيد عمليه الأساسيين: «الاستشراق» و«الثقافة والإمبريالية» من خلال فحص كتابات المستشرقين وجيوش «الخبراء» في شؤون الشرق ممن كانوا في خدمة الإمبراطورية، كما يقرأ العلاقة المعقدة التي قامت بين الثقافة والإمبريالية في دول استعمارية مثل بريطانيا وفرنسا في القرن التاسع عشر، وكيف أثرت هذه العلاقة عميقا في الإنتاج الثقافي الذي يمتد من الرواية، مرورا بالأوبرا والشعر، وصولا إلى الصحافة. وإذا كان سعيد قد تأثر في كتابه «الاستشراق» بمفاهيم فوكو عن أنظمة الخطاب وكيفية عملها، وعلاقة القوة بالمعرفة، فإنه يتحرر في «الثقافة والإمبريالية» من حتمية فكر فوكو ويقترح للخروج من دائرة رد الفعل على ثقل تاريخ الهيمنة والاضطهاد الغربيين نوعا من القراءة الطباقية التي تعيد فحص النصوص الغربية في مقابل قراءة النصوص المقاومة التي أنجزها أبناء المستعمرات. ومن خلال هذا النوع من القراءة يعمل سعيد «على تحرير الثقافة والأدب من اهتماماتهما الضيقة وشدهما نحو فضاء التفاعل التاريخي. ومن ثمّ فإن مفاهيم من قبيل: الهجرة، والتوتر الإثني والجغرافي، وتعذر اجتناب العامل المحليّ، وتعذر اختزال عامل التنوع، تشكل معارضة قوية لكل نزعات الماهويّة والكونية التي تسود الخطاب الغربي.» (ص: ٥٧)

تؤثر هذه القراءة، التي يطورها إدوارد سعيد على مدار عمله الفكري والنقدي، على رؤيته لدور الناقد، وهو يكرس معظم كتابه «العالم والنص والناقد» ليشرح الوظائف التي ينبغي للنقد أن يضطلع بها في عالمنا المعاصر. على الناقد أن «يعارض كل أشكال الاستبداد، والهيمنة والإخضاع والظلم والتعسف؛ إن غاياته الاجتماعية تتمثل في إنتاج معرفة ليس فيها قدر من الإكراه، معرفة تسعى إلى تحقيق الحرية الإنسانية.»(٦) وهو يرى أن النصوص الأدبية «في أكثر أشكالها مادية تكون منشبكة بالظرف والزمان والمكان والمجتمع. باختصار إنها موجودة في العالم [في الدنيا]، ومن ثمّ فإنها دنيوية.» (العالم..، ص: ٣٥) وعلى هذا الأساس فإن هدف «النقد الدنيوي» هو «الوصول إلى إحساس مرهف بما تستلزمه قراءة أي نص، وإنتاجه وبثه، من قيم سياسية واجتماعية وإنسانية.» (العالم..، ص: ٢٦)

يرجع واليا اهتمام إدوارد سعيد بدنيوية النصوص وانشباكها بالزمان والمكان

والظروف المحيطة بوضع سعيد الشخصي فـ«كتابة سعيد تشدد على ارتباط النقد بالحياة لكونه فلسطينيا مقتلعا يعيش في الولايات المتحدة، ولكونه على وعي دائم بموقفه السياسي الذي يشكل الخلفية الفعلية لما يؤمن به على الصعيد الأيديولوجي. لقد صاغ منجزه من نسيج منفاه الشخصي رافضا تثبيت نفسه في ماض جوهري غير متحول. إن الذاكرة والخيال والوهم والسرد والأسطورة تتفاعل جميعا، وبصورة مستمرة، مع التاريخ والثقافة والقوة لتحقيق نوع من التجارب التي تتسم بالاستمرارية والاختلاف.» (واليا، ص:٦٣) وهذا يفسر من وجهة نظر واليا توجه سعيد، بعد الانتهاء من كتابه «الاستشراق» لإعادة كتابة تاريخ منطقة الشرق الأوسط في كتابيه: «المسألة الفلسطينية»، و«تغطية الإسلام»، إذ أن ذلك يمكنه من ربط التاريخ لا بالثقافة والسياسة فقط بل بـ«الذات» وتجاربها أيضا. وهو من ثمّ يؤمن أن على الناقد أن يموضع نفسه في العالم دون أن يفقد قدرته على رؤية ما يدور حوله في السياسة والمجتمع. وفي هذا السياق بالذات تحصل القطيعة بين عدد كبير من نقاد ما بعد البنيوية (المهووسين بمفهوم النصية، والذين يشيحون بوجوههم عن علاقة النص بالعالم) من جهة وإدوارد سعيد من جهة ثانية؛ وتؤدي هذه القطيعة إلى تحول سعيد عن النظرية ودعوته لمقاومتها.

يكتب سعيد في «العالم والنص والناقد» مميزا بين النظرية والوعي النقدي:

«الوعي النقدي هو إدراك الاختلاف بين المواقف، وإدراك الحقيقة التي مفادها أن لا نظام، أو نظرية، يمكن أن يستنفدا الموقف الذي منه انبثقت أو إليه انتقلت هذه النظرية (...) إن الوعي النقدي هو إدراك مقاومة النظرية، وإدراك ردود الفعل التي تثيرها النظرية في التجارب والتأويلات الملموسة التي هي في صراع معها. وفي الحقيقة إنني أريد أن أذهب بعيدا وأقول إن عمل الناقد هو توفير مقاومة للنظرية، وفتح هذه النظرية على آفاق الواقع التاريخي، على المجتمع والحاجات والاهتمامات الإنسانية. إن عمله هو أن يحدد الشواهد الملموسة المستخلصة من الواقع اليومي الذي يكمن خارج أو بعد منطقة التأويل.» (العالم..، ص: ٢٤٢)

نفهم من التمييز السابق أن التشديد على التاريخ والواقع اليومي والتجارب الإنسانية الحية والمجتمع وحاجات البشر يجعل إدوارد سعيد يغذّ الخطى مبتعدا عن التيار السائد في النظرية الأدبية، من أتباع جاك دريدا ونظريته ما بعد البنيوية، لأسباب تتعلق بطريقة نظر هذا التيار إلى التاريخ والمساهمة الإنسانية في صنع

التاريخ، ما يجعل إدوارد سعيد معاديا لكل نسبية تاريخية مفرطة.

الهوامش

(1) Valerie Kennedy, Edward Said: A Critical Introduction, Polity Press, Cambridge, UK, 2000

(2) Bill Ashcroft and Pal Ahluwalia, Edward Said: the Paradox of Identity, Routledge, London, 1999

(3) Edward Said, Orientalism: Western Conceptions of he Orient, Penguin Books, London, 1995, p. 27.

(4) Edward Said, Representations of the Intellectual, Vintage, London, 1994

(5) Shelley Walia, Edward Said and the Writing of History, Icon Books (Uk) and Totem Books (USA), 2001

(6) Edward Said, the World the Text and the Critic, Faber and Faber, London, 1984, p. 29



المسيحية العربية وتطوراتها من نشأتها حتى القرن الرابع الهجري

تأليف: سلوى بالحاج صالح
عرض وتحليل: محمد الخزعلي ◆

أصل الكتاب رسالة دكتوراه قدمت إلى الجامعة التونسية بإشراف المفكر التونسي هشام جعيّط. يقع الكتاب في ثلاثة أقسام رئيسية، وكل قسم يتشكل بدوره من مجموعة من الفصول. يدرس القسم الأول المسيحية عند العرب في الشام والعراق والجزيرة العربية قبل الإسلام. ويدرس القسم الثاني المسيحية العربية في فترة الخلافة الراشدة. أما القسم الثالث فيدرس أحوال المسيحية العربية في دار الإسلام المشرقية في العصرين الأموي والعباسي الأول؛ حيث يتناول المجال المسيحي العربي في دار الإسلام وعلاقته بالكنيسة في تلك الحقبة، وموقع الدولة والمجتمع والفقه الإسلامي من المسيحيين العرب ودورهم في الدولة والمجتمع، واختص الفصل الأخير من هذا القسم لمعالجة زوال المسيحية العربية في القرن الرابع الهجري.

والإشكالية التي يدرسها الكتاب، كما تبينها المؤلفة، تتمثل في دراسة «ما هية المسيحية العربية وهويتها في التاريخ باعتبار أن المقصود بالعرب هنا، العرب من ذوي الأصل الخالص وليس المستعربين»(ص٧). وعلى هذا، يكون عرب الشام والعراق، المقصودون هنا، هم القبائل العربية التي هاجرت إلى هذه البلاد من الجزيرة

◆ الكتاب لباحثة من تونس. والمقالة لباحث وأكاديمي من الأردن.

العربية(من الجـزء الجنوبي بشكل خاص) والتي عادة ما تقـترن هجراتها بانهـيار سد مأرب في اليـمن، مثل قبيلة تنوخ التي هـاجر بعض منها إلى الشام وبعض آخـر منها إلى العراق، وهي من القـبائل الأولى التي تنصرت، وخاصة في الـشام. ومن هنا فإن المؤلفة تـرى أن «العرب دخلاء على بـلاد الشام... وفي الوقت نفـسه فإن المسـيحـية ديانة دخـيلة عليهم»(ص١٥)، حـيث أنها كـما يبـدو تربط الوجود العـربي في هذه الديار بهـذه الهجـرات من الجزيرة العـربية إلى كل من الشـام والعراق، وهـو أمر لا يقرها عليه بعض الباحثين الجادين في هذا الميدان[١]. إن جون سبنسر ترمنغهام يرى أن العـرب سكنوا سورية وفلسطين ووادي الرافـدين وبابل وأجزاء من غـرب إيران قبل الهجـرات العربية من القرن الرابع الميلادي.ويؤكـد المؤرخ الروماني بلينيوس[٢] أن بلاد العـرب في أواخر القـرن الأول الميلادي كـان تمتـد حتى جـبال أمـانوس في الشمال، أي لواء الاسكندرونة الآن.ويؤكـد المؤرخ اليهودي يوسيفوي فـلافيوس أن العرب الأنباط كانوا يسكنون في منطقة واسعة تمتد من نهر الفرات مروراً ببلاد الشام حـتى البحـر الأحمـر. أما لبـنان وحوران وشـمال فلسطين فـكانت تحكمهـا قبـائل اليطوريين الغربيين التـي عاش المسيح عليه السـلام بين ظهرانيهـا في الناصرة. ويرى ترمنغهام[٣] أن اليطوريين الغربيين العرب هم أول من آمن بدعوة السيد المسيح حيث رأت في دعوته الجديدة نقـيضا لعقيـدة اليهود الذين كانوا في ذلك الحين قـد تحالفوا مع الرومان، وقد قاوم هذا الحلف دعوةالسيد المسيح التي بدت على أنها دعوة عربية تناقض ذلك التحالف المذكور.

وعلى هذا تكون المسـيحـية قـد انتشـرت بين العرب منذ أيامـها الأولـى وما أن انقضى القـرنان الأول والثاني حتـى كانت المسيـحية تنتـشر بين العرب وخـاصة في المنطقة العربية التي أصبحت بصرى الشام عاصمتها بعد اخضاع الرومان للأنباط عام ١٠٦ ميـلادي. ولعل اكتـشاف كنيـسة في منطـقة[٤] رحاب بنـي حسن في شـمال الأردن الحالية لدليل ساطع علـى انتشار المسيحية بين العـرب في مرحلة مبكرة حيث يعود بناؤها إلى القرن الثـاني الميلادي، ولعل وجودها في هذه المنطقة الريفـية البدوية لدلالة أخـرى على انتشـار المسيحـية بين القـبائل العـربية في مناطق شـتى وليس في المراكز الحضرية فقط.

تؤكد المؤلفة أن الهجرات العـربية إلى بلاد الشام والعراق لم تقع كلها في وقت واحد، حـيث بدأت الهجـرات إلى الشام منذ القرون الميـلادية الأولى وتوصلت إلى

عهد قريب من ظهور الإسلام. لكن معظم هذه الهجرات، كما ترى المؤلفة، وقعت بين القرنين الميلاديين الثالث والرابع، مثل هجرات قبائل سليح وتنوخ وغسان وطيء، حيث نزلت بعض بطون هذه القبائل وليس كلها ، في الشام، وخاصة في بادية الشام، وهو الإقليم الذي كان يسمى بإقليم العربية الذي شمل أجزاء من جنوب فلسطين مع أجزاء كبيرة من الأراضي الواقع شرقي نهر الأردن، ولكن بعض القبائل ، ترى المؤلفة، دخلت إلى سوريا وعاشت حياة نصف حضرية مثل قبائل سليح وتنوخ وبعض بطون طيء.

يتخذ الكتاب من القرن الرابع الميلادي منطلقاً لدراسة المسيحية العربية، حيث شهد هذا القرن البداية المؤكدة لانتشار المسيحية بين العرب وبذلك لا يولي الكتاب أهمية للمعلومات الواردة في الآثار النصرانية القديمة كالأناجيل وأعمال الرسل، لأنه يراها غامضة ولا يعتمد عليها في تحديد بداية تنصر العرب. وعليه فإن المسيحية لم تستقر في مختلف بلاد الشام إلا في بداية القرن الرابع الميلادي. وهذا أمر يخالف ما ذهب إليه العديد من الدارسين كما أشرنا سابقاً . لقد قسمت المؤلفة حقبة تطور المسيحية العربية قبل ظهور الإسلام إلى مرحلتين؛ الأولى: المسيحية العربية في القرنين الرابع والخامس الميلاديين، والثانية شهدت ظهور المسيحية العربية اليعقوبية والملكانية وتطورها في القرن السادس حتى ظهور الإسلام.فيما يتعلق بالمرحلة الأولى، ترى المؤلفة أنه كان للرهبان والنساك والمتزهدين الدور الأكبر في اعتناق قسم من عرب الشام للمسيحية، أما الكنيسة فكان لها الدور الأكبر في تنصر عرب منطقة بعلبك. وفي هذه الحقبة تأسست عدة أسقفيات عربية لكنها بقيت مشتتة ومنعزلة عن بعضها بعضا. وكان المذهب الأرثوذكسي هو الذي طبع المسيحية في الشام في تلك الحقبة. أما المرحلة الثانية فكانت كما سلف، مرحلة انتشار المسيحية اليعقوبية (مذهب الطبيعة الواحدة) في القرن السادس الميلادي حيث انتشرت بين قبائل سليح وتنوخ وغسان بشكل خاص، بعد لقاء الحارث بن جبلة الملك الغساني بالراهب يعقوب البرادعي الذي قدم من جبل سيناء إلى بني غسان والذي عين فيما بعد أسقفا للرها وخولت إليه السلطة على سوريا، في حين سمي الأسقف اليعقوبي ثيودوري أسقفا لبصرى مع سلطة قضائية على المقاطعة العربية وبادية الشام وفلسطين عدا القدس، بينما كان مقره في مخيم ملك الغساسنة؛ أي أنه كان أسقفا متنقلاً ولذلك سمي بأسقف العرب. وهكذا تأسست عام ٥٤٣م أسقفية يعقوبية

سميت «أسقفية غسان» ، لكن هذا لا يعني عدم دخول قبائل عربية أخرى في المسيحية اليعقوبية. أما انتشار المذهب الملكاني بين عرب الشام، فقد ارتبط بتفكك مملكة غسان. وكان البطريرك غريغوريوس الأول بطريرك إنطاكيا الملكاني ناشطا في هذا المجال؛ حيث قام بحملة تنصير كبيرة بين عرب الصحراء في الشام ونجح في تحويل قبائل عربية يعقوبية إلى المذهب الملكاني. لقد كانت الملكانية المذهب الرسمي للدولة البيزنطية ولذلك لا نبعد عن الصواب إذا قلنا إن اعتناق الغساسنة والعديد من قبائل عرب الشام للمذهب اليعقوبي وتمسكهم به يعد ضرباً من الشعور بالاستقلالية أو تعبيرا عن نزعة انفصالية عن الحكومة المركزية ، وخاصة أن لغة الملكانيين الطقوسية كانت اليونانية في حين كانت لغة اليعاقبة هي السريانية. وهكذا يمكننا القول إنه عند قدوم الإسلام إلى بلاد الشام كانت المسيحية غالبة على عرب الشام، وإن أقدم القبائل العربية الشامية تنصرا هي سليح وتنوخ(القرنان الرابع والخامس) أما قبائل غسان وكلب وبنو عذرة وجذام وبراء وإياد ، فكان تنصرها متأخراً(القرن السادس).

تسير المؤلفة في دراستها لانتشار المسيحية في العراق قبل الإسلام على نفس المسار السابق؛ فتؤكد أن الاستيطان العربي في العراق، في شكله القبلي، قد بدأ مع بداية القرن الثالث الميلادي. وقد استمر هذا الاستيطان حتى ظهور الإسلام. وقد امتد الاستيطان القبلي العربي على ضفتي الفرات من أقصى جنوب العراق إلى شمال الجزيرة الفراتية. لقد نزل بعض العرب في مدن العراق وقراه مثل الحيرة وعين التمر والأنبار وعانة وصولاً إلى نصيبين ، وعايشوا سكانها حياتهم المدنية، في حين ظل أغلب قبائل العراق العربية محافظا على حياة البداوة في أجلى مظاهرها الاجتماعية والاقتصادية. وترى المؤلفة أن أقدم الشواهد الثابتة على تنصر العرب في العراق تعود إلى القرن الرابع الميلادي، وكان ذلك بوساطة الأساقفة والرهبان. وما أن أتى القرن الخامس حتى أصبح المذهب النسطوري (نسبة إلى نسطور بطريرك القسطنطينية، ت ٤٥٠م) المذهب الغالب في المشرق(العراق وما وراءه) وانتشرت النسطورية(القول بالطبيعتين في المسيح) بعد طرد نسطور سنة ٤٣٥م، على أيدي عدد من أساقفة سوريا حيث اتخذت من الرها مركزاً لها ، ومن هناك انتشرت في الدولة الفارسية . ولا عجب أن تحتضن دولة الفرس هذا المذهب المناوئ لمذهب خصمهم الدولة البيزنطية التي كانت تتخذ من المذهب الملكاني مذهبا رسميا لها كما

سلف ذكره.

أما في العراق فقد أصبحت الحيرة والأنبار من أهم مراكز المسيحية النسطورية في العراق.لقد انتشرت المسيحية في الحيرة في أواخر القرن الرابع الميلادي، ثم أصبحت الحيرة منذ مطلع القرن الخامس أسقفية تابعة لكرسي جاثليق المدائن. وكانت المسيحية المؤثرة في العرب في بداية الأمر هي المسيحية الأرثوذكسية قبل بروز دور النساطرة واليعاقبة في تنصير سكان العراق، لكن بعد انتصاف القرن الخامس دخلت المسيحية النسطورية بين سكان العراق، ودخلت قبائل عربية عديدة من سكان الحيرة في المسيحية النسطورية، وعرف هؤلاء باسم العباد، ومن أشهرهم الشاعر عدي بن زيد العبادي. وقد تسامح الملك المنذر الثالث مع انتشار المسيحية في الحيرة بين أتباعه، وظهر التنافس بين المذهبين الأرثوذكسي والنسطوري، ولكن مع نهاية القرن الخامس كان الحضور النسطوري هو الغالب في الحيرة، حيث ساهم ملك الحيرة النعمان بن المنذر، أبو قابوس ٥٨٥-٦١٣م في تركيز المذهب النسطوري في حضارة ملكه بعد تنصره. وقد ساهم سراة الحيرة في نشر المسيحية ، حيث ساعدوا على بناء الأديرة والكنائس التي كانت تعج بها الحيرة وما حولها عند قدوم الإسلام إليها. ورغم غلبة المذهب النسطوري إلا أنه كان ثمة حضور للمذهبين الأرثوذكسي واليعقوبي بين نصارى الحيرة. أما الأنبار فقد اصبحت أيضا، كما سلف من مراكز النسطورية الشهيرة في العراق فقد كان لها منذ عام ٤٨٦م أسقف نسطوري يدعى موسى ، ثم تواصل تعيين الأساقفة النساطرة عليها إلى حدود عام ٦٠٥م. وكان من أهم القبائل العربية المتنصرة في الأنبار تنوخ والنمر بن قاسط.

لقد جاء انتشار المسيحية اليعقوبية في العراق متأخراً (منتصف القرن السادس) وكان ذلك الانتشار على يديْ الرهبان بشكل خاص. وكان الحضور اليعقوبي كثيفاً بين القبائل العربية في الجزيرة الفراتية مثل تغالبة الشمال وتغالبة عانة والبكريين وبني عجل وتنوخ والعاقوليين. ويبدو من هذا أن الطابع البدوي ظل غالباً على العرب اليعاقبة، ولذلك ظهرت اسقفيات القبائل وأسقفية التغالبة، إلى جانب أسقفيات الحيرة والأنبار وعين التمر.

وقد تحدثت المؤلفة عن انتشار المسيحية في الجزيرة العربية من خلال تقسيمها إلى اربع مناطق هي الجنوب أو اليمن، والأطراف الشرقية للجزيرة العربية، ووسط الجزيرة العربية أي نجد واليمامة ، ثم الحجاز. حيث تؤكد أن المسيحية دخلت اليمن

بصورة ثابتة منذ القرن الرابع واستمرت بـالانتشار على مراحل عديدة خلال القرنين الخامس والسـادس. ودخلت المسيحيـة اليمن عبر خطوط تبـشير مخـتلفة؛ فبعـضها انطلق من سـوريا وبعضـها من مـصر وبعـضهـا من العراق والحـبشة، في حـين جاء بعـضهـا عن طريق الصحـراء العربـية أو البـحر الأحـمر. ولعل هذا راجع لارتبـاط التبـشير المسـيحي في اليـمن بالعلاقات التـجارية والسيـاسية مـع كل من بلاد الشام والعراق والحـبشة. ومن هنا ، أيضـا، تعددت اصول المسيـحية في اليـمن بين أصول يونانية وأخرى سـريانية . وقد واجهت المسيـحيين في اليمن وحضرموت مـضايقات وانتكاسـات على أيدي اليهـود الموجودين هناك، لكن المسـيحـية وجدت الـعون من الأحبـاش مما أدى إلى تجددهـا ثانية. ولعل قـصة أصـحاب الأخدود مـن المسيحـيين وحـرقـهم التي وردت في القـرآن الكريم أنصع دليل عـلى ذلك. ولكن عند ظهـور الإسلام كـانت المسيحـية في اليمن منـكمشة في نجـران وصنعاء وعدن حـيث كانت العلاَقـات بين مسيحـيي اليمن وكنائس مصـر والشام والحبشـة قد تعطلت ودخلت مرحلة الجمود.

وكان الحـضور المسيـحي في الأطراف الشرقيـه للجزيرة العربيـة امتدادا لفـضاء الكنيسة النسـطورية. لقد بشر الراهب النسطوري عبد يـشوع بالمسيحيـة في البحرين في أواخر القرن الرابع، وكان هذا الراهب من مـيسان في جنوب العراق، مما يعني أن المسـيحـية انتـشرت في هذه المناطق مـنذ القرن الخـامس الميلادي. وسـاد هنا المذهب النسطوري وغـابت المذاهب الأخرى. ووجـدت في المنطقة الشـرقية أسـقفـيات في البحرين وعمـان لكنها ظلت تابعة للكنيسة الأم في العراق ولـم تشكل كنيـسة عربية إقليمية. ورغم انتشار المسيحية في هذه المناطق ظل العديد من القبائل على دين آبائها وأجدادها. وقد اعتنق بعض بطون القبائل المسيحية بينما ظل بعضها الآخر بعيدا عن ذلك كما هو الحال مع بني عبد القيس وربيعة وتغلب وبكر مثلاً.

أما وسط الجزيرة العربية فقد دخلته المسـيحية قبل القرن السادس، كما تدل على ذلك الأبنيـة التي بناها النصـارى هناك. وقـد كـان لبني المرار الكنديين سـيطرة على مناطق وسط الجزيرة العربيـة إي نجد واليمامة. وقـد ساهم هؤلاء الكنديون في نشر المسيحيـة بعد اعتناقهم لها. ولعل نقش دير هند الكبـرى الذي بنته هند بنت الحارث الكندية أم عمرو بن هند أكبر دليل على انتشار المسيحية بين عرب كندة، حيث كانت تفخـر بكونهـا «أمة المسيـح وأم عبده». وقـد تنصرت كـذلك بطون من قبـائل طيء

وغطفان وحنيفـة وغيرهم. وكانت المسيحيـة قد دخلت اليمامة من الشمـال عبر نجد ولكن لم يقم أي تنظيم كنسي بين عرب نجد واليمامة.

لم تتوسع المؤلفـة في حديثهـا عن انتشار المسـيحيـة في الحجاز، لكنهـا تقرر أن التبشير المسـيحي في الحجاز كان غائباً . وأن المسيحـيين هناك كانوا من الأجانب، أما مسيحيو أهل البلاد فكانوا حالات نادرة، إلا أنها تقر بوجود بعض المسيحيين من بني كلب في تبوك. وكانت إشارات القـرآن الكريم إلى النصارى، برأي المؤلفة، إشارات عامـة تتحدث عن طبيـعة المسيح و المسـيحية لا عن نصـارى يثرب بالذات. ومما يدل على الحضـور الضعيف للنصارى فـي الحجاز أن أهل السيـر لم يشيروا إلى مقـاومة نصارى يثرب للرسـول الكريم كما فعل اليهود مثـلاً. ورغم وجود الرهبان والأديرة في وادي القـرى وعلـى طول الطرق المؤدية إلى الشـام ظل الحــجـاز خـاليـاً من أي حضور لنظام ديني مسـيحي ولأسقفيات . وهكذا رغم الحضور المسـيحي واليهودي في الجزيرة العربية، ظلت الوثنية هي المعتقد الغالب على السكان هناك.

ويبدو أن حديث المؤلفة عن انـتشار المسيحية في الحـجاز لا يختلف عن حديث ترمنغهام(٥) عن ذات الموضوع.

يبدأ القسم الثاني من الكتاب بالحديث عن موقف القـرآن من العقيدة المسيحية، وهو ما يمكن إيجـازه بأن القرآن قـد حكم على المسيحـية حكماً قـطعياً بأنهـا تحريف وتزوير لرسـالة عيـسى عليـه السلام، ولكتـاب الله والإنجـيل، وذلك لأن المسـيحـيـة أشركت عندما روج أتباعها عقيدة التثلـيث والتجسد وصلب عيسى. وقد ميز القرآن بين المسـيح والمسيـحيين؛ حـيث نزهه عن أفـعالهم وتحـريفـاتهم وتزويرهم لرسالتـه السماوية.وقد عـد القرآن رسالة عيسى رسالة توحيـد تتدرج في سلسلة الأنبياء بدءا بإبراهيم الخليل مرورا بموسى عليـهما السلام، وانتهاء بمحـمد صلى الله عليه وسلم، الذي أتى مكملاً لهؤلاء الرسل الذين أتوا جميعاً برسالة الإسلام. من هنا كان القرآن هو المعيـار لمدى صحة أو خطأ ما يدعـيه النصارى حـول المسيح عيسى وأمـه مريم ، وإن مـا يخالف مـا جاء في القـرآن عنهمـا ليس إلا تحـريفا وتزويرا، ومن هنا كـانت المسيحية عقيدة باطلة حسب حكم القرآن عليها.

وفوق هذا ، فـقد عد القـرآن أن من يصدق رسالة مـحمد الـتي بشر بها عـيسى والإنجيل هم أتباع عيسى الحقيقيون، وبذلك لا مفر من أن يؤمنوا بالإسلام دينا. ومع ذلك فقد وقف القـرآن من المسيحيين مـوقفا مرنا وإيجابيـا مقارنة بموقفـه من اليهود.

ولكن من يدقق في ردود القـرآن على المسيـحيـة يلاحظ أنه لم يتـبع في ذلك منهجـا معينا، ولـم يفند كل عقـائدها كما جاءت في المجامع الكنسيـة السابقة على الإسلام، إنما يبـدوا أن تلك الردود كانت على مـا شاع عن عـقائد بين المسـيحيين فـي الجزيرة العربية وأطرافها وهـي عقائد لها بعض الخصوصية. ولأن القرآن عـد المسيحيين أهل كتاب فقد حـدد التعامل معهم، في حال تمسكهم بعقيدتهم، بأن يدفـعوا الجزية تمييزا لهم عن الوثنيين الذين لم يكن أمامـهم إلا الإسلام أو السيف. وأخيـراً ، يمكن القول بأن خطاب القرآن عن المسيحية تطور من الدعوة للإسلام عن طريق الحجة والترغيب والترهيب، إلى الـتحذير والتـهديد ثم إلى القتـال، في نهاية المطاف، إذا رفـضوا أداء الجزية.

ولكن كيف عامل الرسول مـحمد عليه السلام المسيحـيين العرب؟ اتجه الرسول للتـعامل مع المسـيحـيين بعد فـراغـه من قريش واليـهود، وكـانت فتـرة توجهـه إلى المسيحيين قصيرة لـم تتعد خـمس سنوات. وقد دخل الإسلام في هذه الفترة القصيرة عـدد قليل من مـسيـحـيي دومة الجندل وكلـب ونفر قليل من غـسـان وبراء وبعض التغالبة. وهكذا ظل أغلب المسيـحيين في أطراف الشام الجنوبية على دينهم عند وفاة الرسول عليـه السلام. وينسحـب هذا على مسيـحيي الجنوب؛ حيث ظل مـسيحـيو نجران على دينهم وكـذلك كان الأمر مع أقسـام من بني ناجية وكندة وحمـير. وليس ثمة ذكر لأي اتصـال مع مسيحيي العراق في الـفترة النبوية. وقد اعتـمد الرسول في دعوة المسيحـيين للإسلام أسلوبين؛ حيث حمل على بعضـهم عسكرياً(دومة الجندل وأطراف الشام)، وبعـث رسله وكتبـه ومن يحاور أو يجـادل مسيـحيي نجـران. وقد تراوحت مواقف المسيـحيين العرب بين المقاومة في البداية ثم الخـضوع (كلب ودومة الجندل) وبين التـحالف مع الروم ضـد المسلمين (جنوب بلاد الشـام) أو الاستجـابة السريعـة للدخول في الدين الجديد(عـبد القيس، سـادة حمير، ناجـية). ومع ذلك لا يمكن الحـديث عن مواجـهة كـبرى بين الإسـلام والمسيـحيـة كمـا حدث مع قـريش واليهود، وفوق هذا ، ليس ثمـة مصدر يذكر. أن المسيحيـين قد بادروا بالهجوم على أي مـوقع من مـواقع المسلمين، ولم تقع تلك الحـملة التي أعـد لهـا الروم لمهـاجمـة المسلمين وكان سـيشـارك فيهـا مسيـحيون عـرب من حنوب بلاد الشام، قـبل غزوة تبوك. ويبدو أن أسلمـة المسيحيين العرب أو عدمـها ارتبطت بأسباب مختلـفة ؛ فقد أسلم بعضهم حفاظا على مصالحه (سادة حمير) أو لعدم تعمق المسيحية في النفوس

حيث كان دخولهم في المسيحية حديثا عندما أتى الإسلام (كلب ، دومة الجندل، عبد القيس في البحرين). أما من تعمقت المسيحية في نفوسهم (نجران) فقد بقوا على دينهم، رغم كل محاولات الرسول لاستمالتهم إلى الدين الجديد.

أما عن حال المسيحية العربية في عهد الخلفاء الراشدين فيمكن القول إنه بعد الاتصالات الأولية بين المسلمين وبعض المسيحيين في عهد النبوة شهدت فترة الخلافة الراشدة بداية زوال المسيحية بين العرب في الجزيرة العربية وتقلصها وتلاشيها في الشام والعراق. فقد تم الانتصار على مسيحيي الأطراف الشمالية للجزيرة العربية الذين تمردوا (دومة الجندل)، ثم الاستحواذ على الحيرة رغم بقائها مركزاً للمسيحية العربية حتى ذلك الحين . لكن خلافة عمر شهدت تحولات عديدة؛ مثل إجلاء مسيحيي نجران وتوطينهم في جنوب العراق وارتحال جماعات المسيحيين العرب (إياد وغسان) من الشام والعراق إلى بلاد الروم، في حين تحول قسم هام من مسيحيي الشام والعراق إلى الإسلام. وقد شهدت خلافة عثمان زوال المسيحية من عمان. ويمثل قضاء علي بن ابي طالب على تمرد مسيحيي بني ناجية قرب ساحل فارس، وإرجاعهم إلى الإسلام المرحلة الختامية من تاريخ المسيحية في عهد الخلفاء الراشدين. وهكذا لم تتمكن المسيحية العربية من مقاومة الإسلام أو الصمود أمام زحفه عليها، كما كان الحال مع المسيحية السريانية والمسيحية اليونانية، خاصة في الشام والعراق.

أما القسم الثالث والأخير من الكتاب فيعالج، كما سلف، أحوال المسيحية العربية في المشرق في العصرين الأموي والعباسي الأول. وتبين المؤلفة هنا أن الأمويين سلكوا مع المسيحيين العرب سياسة اتسمت باللين والتسامح، ولعل علاقة الشاعر الأموي المسيحي الأخطل مع الخليفة عبد الملك خير شاهد على ذلك.وقد اختلط الشعور الديني بالشعور القبلي عند بعض المسيحيين العرب في هذه الحقبة، وهذا ما نجده مثلاً عند قبيلة تغلب. وفي هذه الحقبة ازدهرت الكنيستان اليعقوبية والنسطورية، واتسعت مساحة التعايش بينهما. وهكذا كان للتغالبة أبرشيتان في العهد الأموي ولم تختف هاتان الأبرشيتان إلا في الربع الثاني من القرن العاشر الميلادي. وقد توحدت أبرشية التغالبة الجنوبية مع أبرشية نجران في مطلع القرن العاشر الميلادي. ولكن من الملاحظ أن كل أساقفة التغالبة كانوا من غير العرب؛ فقد تم تعيين خمسة أساقفة في عهد البطريق ديونسوس الأول (٨١٨-٨٤٥م)، ولعل

هذا يشير إلى عدم استقرار وضع الأساقـفة بين عرب تغلب خاصة منذ القرن التاسع الميلادي.

وقد كـان في منطقة نجران الكـوفة أبرشيـة يتبع لها مـجموعـتان من المسيـحيين العرب؛ الأولى مجموعة نصارى نجران خارج الكوفة، ومجموعة أخرى صغيرة تقيم داخل المدينة. وقد تقلص عدد نصارى نجران في العهد الأموي إلى حد كبير حيث لم يتجاوز عددهم في مطلع القرن الثامن أربعة آلاف نسمة. وقد تعددت المذاهب داخل طائفة نجـران؛ فظهرت أبرشـية للنجـرانيين اليعـاقبة في القـرن التاسع لكنهـا لم تكن مستقلة وسرعان مـا زالت بانقضاء القرن العاشر الميلادي. وظلت المسيحـية اليعقوبية منتشرة بين التـغالبة والتنوخيين وسليح والنجرانـيين من بني الحارث بن كعب وطيء وكلب في كل من من العراق والشام والجزيرة الفراتيـة. وقد أدى انتشار الإسلام إلى انتهاء النشاط التبشيري بين العرب مما جعل استـمرار المسيحية بين هذه القبائل يعتمد على التوالد فقط لا على التبشير.

وفي هذه الفترة ظلت الحيرة والأنبار مركزين مـهمين للمسيحية النسطورية التي استمرت منتشرة بين أهل الحيرة والأنبار لفتـرة طويلة نسبياً بعد الإسلام، وقد استمر تعيين أسـاقفة على أهل الحـيرة والأنبار حتى أواخـر القرن العاشـر. ويمكن القول إن أسماء هـؤلاء الأساقفة تدل على أنهم كـانوا من غير العرب. ويمكن القـول أيضا إن المجال العربي اليعقوبي كان أوسع من المجال العربي النسطوري في العهد الإسلامي، غير أن المسيحيـة العربية النسطورية عمرت لمدة أطول من المسيحية العـربية اليعقوبية. وقد تميـز العرب النساطرة وخاصـة العباد، بدور فـعال في نشاط كنيسـتهم ، بعكس اليعاقـبة العرب الذين لا نجد ذكـراً لنشاط لهم في كنيستـهم. وقد أصبح المسيـحيون العرب، ولأسـباب كثيـرة، أقلية صغيـرة، في هذا العهد، وسط مـحيط مسلم كبـير، فكيف كـانت العلاقـة بين هذه الأقلية وتلـك الأغلبيـة من حيث التـعامل الضـريبي والديني والمناكـحة؟ وما مـوقف الفقـه السني من المسيـحية الـعربية؟ ومـا مسـاهمة المسيحية العـربية في النواحي الثقافية والاقتصـادية في الدولة والمجتمع ؟ يمكن إيجاز مـا أوردته المؤلفة عن هذه الأمـور بأن كتب الـفقـه السني قد تحـدثت عن المسيـحيـة العربيـة بكثافات متـفاوتة. فالمالكية،بعكـس الشافعيـة والحنابلة والحنفية، لم يهتـموا كثيـراً بأمرهم، ويبدوا أنهم نظروا إليـهم على أنهم فئة عادية من أهل الكتـاب وعليه يسـرى عليهم مـا يسرى على الذمـيين الآخرين من أحكام. أمـا الشافـعيـة والحنابلة

فعـاملوهم معاملة خاصـة وذلك بالاكتفاء بأخـذ العشر منهم في تجـارتهم، وعوملوا كالمجـوس في مجال المناكـحة وأكل ذبائحهم، حـيث حرمتـها الشافـعية . وقـد تميز المذهب الشافـعي بالتشدد، مـقارنة بالمذاهب السنية الأخـرى تجاه المسيحـيين العرب، حيث تم إخـراجهم من فـئة أهل الكتـاب وتحقـيرهم والحط من شـأنهم، وتم تحريم مناكحتهم وأكل لحم ذبائحهم.وشاركت الحنفية الشافعية، منذ القرن الثاني للهجرة ، في بعض التصلـب في معاملة المسـيحيين، وذلك بإجـبارهم على ارتداء أزياء مـعينة ومنعهم مـن ممارسة شعـائرهم بحرية، وتحـديد فضاء تنقـلاتهم وإقامـتهم. ولا تورد المؤلفة الأسباب أو الظروف التي استـجدت في المجتمع والتي دفعت الحنابلة إلى هذا التشدد.

ورغم كل ما سبق ظل المـسيحيون العـرب في هذه الحقبة، ممثلين بنسب كـافية، وكبيرة أحياناً، في الفئات المهنية العليا في المجتمع؛ حيث أثروا التراث العربي وأغنوا اللغة العربيـة من خلال نقلهم للتراث الفكري والديني والعملـي اليوناني والسرياني إلى العـربية . ولا ننسى أن نذكـر بروز شعـراء كبـار من بينهم وخاصـة في العـصر الأموي، كان لهم شأن كبير في تاريخ الشعر العربي. وقد مكنت هذه العوامل بعض المسيـحيين العرب مـن أن يجدوا الحظـوة الخاصة عند الخلفـاء المسلمين وأن يكونوا ملازمين لبـعض الخلفاء والأمـراء. وقد اعتـمد هذا ، في حـالات معيـنة، على مزاج الحاكم سلبا أو إيجاباً. وفي حـالات كثيرة كانت تحكم هذه العلاقـة المصلحة المتبادلة بين الفئات المسيحية والفئات الحـاكمة، ومن هنا لـم تكن ثمة مشكلات بين المسيحيين العـرب والسلطة السـياسـية، وإنمـا كانت مـشكلاتهم مع بعض الفـقـهاء من حـيث التصلب أو التسامح.

يثيـر الجزء الأخـير من القـسم الثالث من هذا الكتـاب مسـألة خلافيـة وذلك عند الحديث عن زوال المسيحية العربية في القـرن الرابع الهجري(العاشر الميلادي) من حيث الأسـباب والآليـات. فـعلى سبـيل المثـال، تعـزو المؤلفة زوال طائـفة نجـران إلى الموت والدخول في الإسلام وتوقف النشـاط التبشيري بعد ظهور الإسـلام. أما نصارى تنوخ وسليح فـقد دخلوا الإسـلام طوعا أو إكـراهاً وخاصـة في العصـر العبـاسي(في عـهد المهدي) ، ممـا اضطر بعضـهم إلى الهجـرة إلى أرمينيـة. وقد أدى تراجع أهمـية الحـيرة والأنبار إلى نهاية هـذين المركزين المسيحيين الهـامين، وقد مثل خراب الحـيرة في القرن الرابع الهجري نهاية المسيحيـة النسطورية في جنوب العراق، حيث تعرضت الحيرة إلى

عـمليات نهب وهدم قـام بها الأعـراب، فكان عـدد سكانها في الربع الأول من القـرن الرابع الهـجري قليـلا حيث هـاجر العـديد من منهم إلى الكوفـة وهي المدينة التي أدى تأسيسها إلى القضاء على أهميـة الحيرة. ويدل سكوت التاريخ الكنسي عن ذكر أبرشية تغلب منذ النصف الثاني للقرن العاشر الميلادي على زوال المسيحية بين بني تغلب، وقد تراجع الحضـور المسيـحي في الجزيرة الفـراتية في هذه الحـقبـة بسبب دمار الـعديد من المراكـز المسيحـية نتـيجـة الاضطرابات السيـاسيـة الناتجة عن الصـراع بين بني حـمدان والترك، مثل مدينة بلد ونصيبين . وقـد أدت الصعوبات التي واجهت تغلب إلى التأثير على وجودها في الجـزيرة الفراتيـة مما تسبب في إضعـافها وتشـتتهـا و فقدانهـا لبعض ديارها مثل بلد وسنجـار وماردين. ولعل أهم تلك الصعوبات نتـجت عن الحروب بين قبائل تغلب أو بين تغلب وقبائل من ربيعة في أيام المتوكل، مما أدى إلى رحيل فريق من تغلب إلى أرض الروم سنة ٣٣٠هـ، في حين عـادت قبـائل تغلبـية أخرى إلى الجـزيرة العربية ، في تلك الحقبة، ويبدو أنهم تخلوا عن مسيحيتهم عند عودتهم.

وهكذا ترى المؤلفة أن القرن الرابع الهـجري قد شهد زوال المسيحـية العربية في دار الإسلام في المـشرق لأسبـاب عديدة مـثل دخول هؤلاء المسـيحيـين في الإسلام طوعاً أو كرها في أحيان قليلة، وتشتت بعض القبائل المسيحية وخروجهم من بيئتهم المسيحية، وضعف الرهبنة وتلاشيـها منذ القرن الثامن الميلادي وهي العامل الأهم في نشأة المسـيحيـة العربية أسـاسا. ومع هذا تختم المـؤلفة كلامـها بالتنويه بذكر أسـماء عشـائر عربيـة مسيـحية تعـيش اليوم في الأردن و سـوريا ولبنان وفلسطين، دون أن تذكر شيـئا عن أصول هذه القبائل ، حـيث تعيد المؤلفة تأكيـد مقولة انتهاء المسيـحية العربيـة في القرن الرابع الهـجري (العـاشر الميلادي). ولكن يبـدو من الملائم هنا أن نذكر هنـا أن العديد[٦] ممن كتـبوا عن المسـيحيين العـرب في بلاد الشام خـاصة، لا يشاركون المؤلفـة الرأي بانتهاء المسيحيـة العربية عند نهاية القرن العـاشر الميلادي، إذ يرى هؤلاء أن المسيـحيين الحاليين، في الشـام خاصة ، هـم أحـفاد المسيحـيين العرب القدماء من تنوخ وغسان على وجه الخصوص.

وأخيـرا لا بد من القول إن المؤلفة عـالجت موضـوعا شائكا مـحفوفـا بالمخاطر والمنزلقات الدينية والسياسية والتاريخيـة، ولكنها استطاعت أن تلم شتات موضوعها بكفاءة عالية وبمـوضوعية كبيرة في أغلب الأحـيان، واستطاعت بذلك أن تؤلف من هذا الشتات أطروحـة تلقي الضوء على هذا الموضوع المتشعب مما يجعل كـتابها هذا

عونا كبـيرا للباحث في المسيحيـة العربية بشكل خاص وفي التاريخ بوجـه عام؛ وقد ساعدها على هذا رجوعها إلى العديد من المصادر والمراجع بلغات عديدة مختلفة.

الهوامش

(1) J.S.Trimingham Christianity Among the Arabs in the PreIslamic Times, Longman, Coadon, 1979. p.l

(٢) نقـلا عن جـواد علي، المفـصل في تاريخ العـرب قـبل الإسـلام، المجلد الأول، دار العلم للمـلايين، بيـروت، دار النهـضـة ، بغـداد، ١٩٧٦، ص١٤٤ . ويوافق على هذا الرأي كل من لويس شـيـخـو النصرانية وآدابهـا بين عرب الجاهلية، دار المشرق، بيروت، الطبعـــة الثانيـــة، ١٩٨٩، وكذلـــك Irfan Shahid , Rome and the Arabs, Dumbarfon Oaks, Washington, D.C. 1984.

(3) trimingham, p.154.

(٤) مولاي محمد جانيـف المدنية ضد القرية: تأملات حول الاستيطان البيزنطي المتـأخر في منطقة شمال الأردن. أنباء، معهد الآثار والأنثروبولوجيا، جامعة اليرموك. عدد32، ٢٠٠١، ص٢٣.

(5) Ibid, pp.258-266.

(٦) أنظر مثلاً:

أ- عـيسى إسكندر المعلـوف، دواني القطوف في تاريخ بني المعلوف، المطبـعة العـثـمانيـة ، بعبـدا، ١٩٠٧-١٩٠٨.

ب-لويس شيخو، النصرانية وآدابها بين عرب الجاهلية، دار المشرق،بيروت، ط٢، ١٩٨٩.

جـ-فيليب حتي، تاريخ سوريا ولبنان، بيروت ، ١٩٥٩.

د-مصطفى الدباغ ، القبائل العربية وسلائلها في بلادنا فلسطين، دار الطليعة، بيروت، ١٩٧٩ .

هـ-حسين عمر حمادة، تاريخ الناصرة وقضاها، دار منارات، عمان، ١٩٨٢.

ز-فكتور سحاب، العرب وتاريخ المسألة المسيحية، دار الوحدة، بيروت، ١٩٨٦.

التسامح مجلة تصدر عن وزارة الأوقاف والشؤون الدينية في سلطنة عمان وتهدف إلى تحقيق الغايات التالية :

١. ترسيخ الإسلام الذي يقوم على التسامح وحق الاختلاف وتعددية وجهات النظر.
٢. إعادة الاعتبار للاجتهاد بوصفه مسألة حيوية في الفكر الإسلامي من أجل تجديد ذاته في مواجهة العصر ومتغيراته.
٣. العمل على إصلاح مواطن الخلل في الفكر الإسلامي وفتح المجال لتصورات إسلامية تصدر عن وحدانية لا تشوبها شائبة، وتسعى لتجسيد رؤى مستنيرة، بعيداً عن التعصب.

قواعد النشر

- تنشر «التسامح» الدراسات والمقالات الفكرية التي تتسم بالعمق والموضوعية، وتضيف جديداً للمعرفة.
- يشترط في البحث أن لا يزيد حجمه على عشرة آلاف كلمة، وأن لا يكون منشوراً من قبل.
- يخضع ترتيب مواد المجلة عند النشر لاعتبارات فنية محضة، لا علاقة لها بقيمة الدراسة أو بمكانة صاحبها.
- الأبحاث التي ترسل إلى المجلة لا تعاد إلى أصحابها، نشرت أم لم تنشر، والمجلة ليست ملزمة بإيضاح أسباب عدم النشر.
- يعطى صاحب البحث المنشور مكافأة مالية، وفق النظام المعمول به في المجلة.
- ما تنشره «التسامح» من بحوث يعبر عن وجهة نظر أصحابها، ولا يمثل وجهة نظر «التسامح» أو الجهة التي تصدر عنها، بالضرورة.

AL-TASAMOH



من كتاب العدد

■ إحسان عباس ■ شتيفان فيلد ■ حسن حنفي ■ أحمد صدقي الدجاني ■ رضوان السيد
■ فيصل دراج ■ محمد شاهين ■ عبد النبي اصطيف ■ هاشم صالح ■ جيرالد بيليك
■ إبراهيم أبو هشهش ■ مسعود ضاهر ■ فخري صالح ■ أبو القاسم سعد الله
■ محمد الزعبي ■ سميرة الخوالدة ■ غسان عبد الخالق ■ محمد بن عمر.

سعر البيع

• سلطنة عمان (ريال واحد) • الأردن (ديناران) • الإمارات (١٠ درهماً) • مملكة البحرين (دينار ونصف)
• تونس (ثلاثة دنانير) • الجزائر (٢٠٠ دينار) • السعودية (١٠ ريالاً) • السودان (١٥٠٠ جنيه)
• سورية (٢٢٥ ليرة) • العراق (١٥٠٠ دينار) • قطر (١٠ ريالاً) • الكويت (دينار ونصف)
• لبنان (٥٠٠٠ ليرة) • ليبيا (ثلاثة دنانير) • مصر (١٠ جنيهات) • المغرب (٣٠ درهماً)
• موريتانيا (٩٠٠ أوقية) • اليمن (٣٠٠ ريال)

Price List

• EU (5€) • UK (3£) • USA & other Countries (8$)